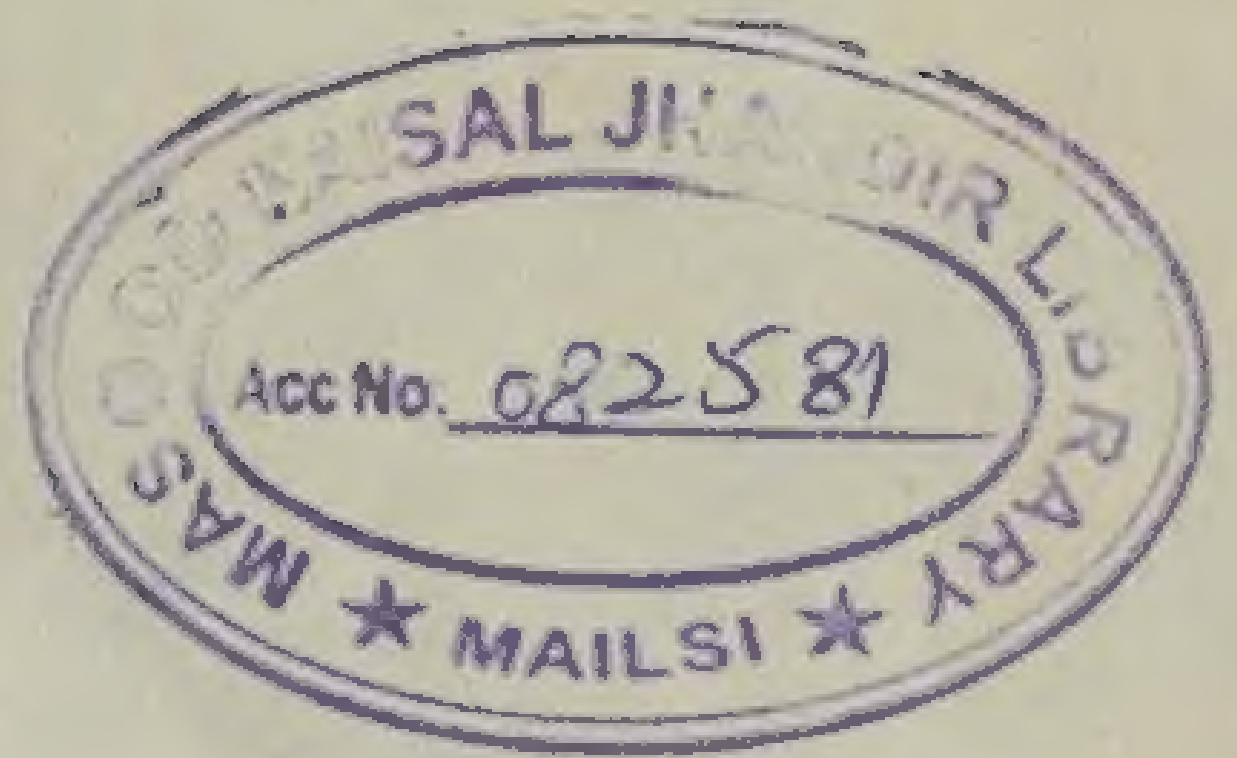


غایۃ النجایۃ
بین فتن کافۃ الہدایۃ

شرح الامام ابو الفوارس

حضرت امام محمد صلی اللہ علیہ وسلم
فائزہ کمالیہ دیوبند

المکتبۃ الاشرفیہ • جامعہ اشرفیہ • فیروز پور روڈ
لاہور • پاکستان



Masood Faisal Jhandir Library

TECHNICAL SUPPORT BY



CHUGHTAI
PUBLIC LIBRARY

غناء السعایہ بمقام مولانا محمد شفیع

شرح از ذہبی

حضرت مولانا محمد عظیم صاحب گنجوی

فاضل دارالعلوم دیوبند

جلد دوم

المکتبۃ الأثریۃ • جامعۃ اشرافیۃ • فیروز پور روڈ

لاہور • پاکستان

فہرست مضامین کتاب، غایۃ السعایہ فی حل ما فی الہدایہ، جلد دوم

| صفحہ | مضمون | صفحہ | مضمون |
|------|--|------|---|
| ۱۹۹ | طہارت و نجاست منی کی بحث | ۳ | باب التیمم |
| ۲۱۱ | نجاست غلیظہ و خفیفہ کا ضابطہ اور قدر درہم کی تحقیق | ۱۵ | تیمم کی حقیقت اور اسکی کیفیت کا بیان |
| ۲۲۸ | انجاست مرئی و غیر مرئی کا بیان | ۲۳ | تیمم کس چیز سے جائز ہے اور کس سے ناجائز |
| ۲۲۵ | استنجے میں ڈھیلوں کی کوئی خاص تعداد سنوں پر یا نہیں؟ | ۲۸ | تیمم میں نیت فرض ہے یا نہیں |
| ۲۴۸ | کتاب الصلوٰۃ | ۳۶ | نواقض تیمم کا بیان |
| ۲۵۰ | باب المواقیت | ۴۶ | تیمم طہارت ضروریہ ہے یا طہارت مطلقہ |
| ۲۵۸ | جدول اقدار سایہ اصلی | ۶۲ | باب المسح علی الخفین |
| ۲۶۲ | اول و آخر وقت عصر کا بیان | ۶۷ | احادیث مسح خفین کی تفصیل |
| ۲۶۶ | اول و آخر وقت مغرب کا بیان | ۷۴ | مسح خفین رخصت ہے یا عزمیت |
| ۲۷۲ | اول و آخر وقت عشاء کا بیان | ۸۰ | موزوں پر مسح کی مدت کا بیان |
| ۲۷۴ | اول و آخر وقت وتر کا بیان | ۹۶ | نواقض مسح خفین کا بیان |
| ۲۷۶ | ملک بلغار و غیرہ | ۱۰۸ | مسئلہ مسح عمامہ |
| ۲۷۷ | نماز کے اوقات مستحبہ کا بیان | ۱۱۵ | باب الحيض والاستحاضه |
| ۲۹۴ | فصل فی الاوقات التي تكره فيها الصلوٰۃ | ۱۱۸ | کم و بیش مدت حیض کا بیان |
| ۳۱۲ | باب الاذان | ۱۲۵ | درم حیض کی رنگتوں کا بیان |
| ۳۲۶ | اذان میں ترجیع کی بحث | ۱۲۸ | حیض کے احکام کی تفصیل |
| ۳۲۹ | اقامت یعنی تکبیر کا بیان | ۱۴۹ | طہر متخلل کا بیان |
| ۳۵۰ | اذان قبل از وقت جائز ہے یا نہیں | ۱۵۲ | طہر متخلل کے سلسلہ میں ائمہ احناف کے صویر اختلاف پر حاوی نقشہ |
| ۳۵۸ | باب شروط الصلوٰۃ التي تقدمها | ۱۵۴ | اقل مدت طہر کا بیان |
| ۳۶۰ | نماز کی شرط طہارت کا بیان | ۱۵۷ | درم استحاضہ کا بیان |
| ۳۶۲ | نماز کی چوتھی شرط ستر خورت کا بیان | ۱۶۴ | مستحاضہ اور معذورین کے احکام |
| ۳۸۲ | صحّت نماز کی پانچویں شرط نیت کا بیان | ۱۷۸ | فصل فی النفاس |
| ۳۹۷ | صحّت نماز کی چھٹی شرط استقبال قبلہ کا بیان | ۱۸۰ | حالت حمل میں حیض آتا ہے یا نہیں؟ |
| | | ۱۸۳ | نفاس کی کم و بیش مدت کا بیان |
| | | ۱۸۸ | باب الانجاس و تطہرها |

بَابُ التَّيَمُّمِ

یہ باب تیمم کے بیان میں ہے

قولہ باب التیمم چونکہ وضو کا قائم مقام ہوتا ہے اس لئے صاحب کتاب نے وضو کے بیان سے فارغ ہو کر تیمم کا بیان شروع کیا ہے کیونکہ خلیفہ کا مرتبہ اصل کے بعد ہوتا ہے پھر اس میں اتباع کلام اللہ بھی ہے کیونکہ کلام الہی میں پہلے وضو کا بیان ہے پھر غسل کا اس کے بعد تیمم کا (مستصفیٰ، عنایہ) اگر کوئی یہ کہے کہ جب اتباع کلام اللہ بھی پیش نظر ہے تو پھر صاحب کتاب نے مسافر اور خارج مصر کو مریض پر مقدم کیوں کیا ہے کتاب اللہ میں تو مریض مسافر پر مقدم ہے،

جواب یہ ہے کہ تیمم عدم ما پر مرتب ہے اور خارج مصر اور مسافر کے حق میں انعدام ما حقیقی ہے اور مریض کے حق میں حکمی ہے (عنایہ) شمس الائمہ سرخی فرماتے ہیں کہ لغت میں تیمم کے معنی مطلق قصد و ارادے کے ہیں قال اللہ تعالیٰ **وَلَا تَتِمُّوا النجیث** ای لا تقصدوا، ومنہ قول القائل ۵

وما أدري إذا تممت أرضاً ۶ اريد الخیر ایتمم یا یلینی

وقال امرؤ القیس ۷ تیممنا من اذرعنا واصلها ۸ بشرب ادنی دارها نظر عالی

بخلاف لفظ حج کے کہ اس کے معنی میں قصد الی معظم، شریعت میں تیمم کے کہتے ہیں ہے شرح ہدایہ (کفایہ وغیرہ) میں ہے التیمم فی الشریعۃ هو القصد الی الصعيد الطاهر للتطهر، اور بدائع وغیرہ میں ہے استعمال الصعيد الطیب فی عضوین مخصوصین علی قصد التطہیر بشرائط مخصوصۃ، لیکن پہلی تعریف پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بقول صاحب فتح و بحر وغیرہ قصد شرط ہے نہ کہ رکن، اور دوسری تعریف پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اعضاء پر حصر ارض کا استعمال شرط نہیں یہاں تک کہ چکنے پھرنے سے تیمم کرنا جائز ہے (تبیین)

پس شرعی تیمم کی بہتر تعریف یہ ہے انہ لمس الوجه والیدین عن الصعيد الطاهر بنیۃ خاصۃ کہ بشرط نیت خاص پاکیزہ زمین سے چہرہ اور دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا تیمم کہلاتا ہے، صحیح اور متفق علیہ تعریف یہی ہے، صاحب بحر و نہر اور حاشیہ فتح وغیرہ نے اسی کو لیا ہے، تعریف میں لفظ صعيد سے یہ بتانا ہے کہ زمین کی جنس ہونی چاہیے خواہ اس پر خاک اور غبار ہو یا نہ ہو یہاں تک کہ چکنے پھرنے سے تیمم کرنا جائز ہے، اور طاہر کی قید سے نجس زمین نکل گئی کیونکہ آیت **فیتموا صعيدا طيبا** میں صعيد طيب کی قید ہے تو وہ ہر طرح سے پاکیزہ ہونی چاہیے، پس جو زمین پیشاب وغیرہ سے نجس ہو جائے اور پھر دھوپ وغیرہ سے خشک ہو جائے تو وہ من وجہ پاک ہو گئی یہاں تک کہ اس پر نماز جائز ہے لیکن وہ من کل وجہ پاک نہیں اس لئے اس پر تیمم جائز نہ ہوگا، درمختار میں ہے کہ وہ تو مستعمل کی مانند ہے یعنی خود تو پاک ہے لیکن پاک کرنے والی نہیں ہے، اور نیت خاص سے مراد یہ ہے کہ تقرب کی نیت ہونی چاہیے، اب طرفین کے نزدیک تو ایسے تقرب مقصود کی نیت ہو جو بلا طہارت درست نہ ہو سکے، اور امام ابو یوسف کے نزدیک صرف عبادت مقصودہ

کی نیت کافی ہے گو طہارت پر موقوف نہ ہو جیسے اسلام لانا کہ بلا طہارت بھی صحیح ہو جاتا ہے لیکن تقرب مقصود مذہبی وجہ سے تیمم کی صلاحیت رکھتا ہے خلاصہ یہ کہ بلا نیت تقرب کسی کے نزدیک بھی تیمم درست نہیں البتہ دوسرے کو تیمم سکھانا بھی چونکہ تقرب و طاعت ہے لہذا اس نیت سے تیمم صحیح ہو جائیگا تاہم ایسے تیمم سے نماز جائز نہ ہوگی بلکہ نماز کے تیمم میں امام ابو یوسف کے نزدیک تقرب مقصود کی نیت شرط ہوگی اور طرفین کے نزدیک اتنی شرط اور زائد ہے کہ مقصود تقرب بھی ایسا ہو کہ بلا طہارت صحیح نہ ہو سکے تیمم کے ارکان اور اس کی شرط کا بیان تو آگے آ رہا ہے۔ یہاں اجماعی طور پر معلوم کر لینا چاہیے سو تیمم کے دو رکن ہیں (۱) دو مرتبہ پاک مٹی وغیرہ پر ہاتھ مارنا (۲) چہرہ اور دونوں ہاتھوں کا پورے طور پر استیعاب تیمم کے لئے چھ شرطیں ہیں (۱) نیت (۲) مسح (۳) کم از کم تین انگلیوں سے تیمم کرنا (۴) مٹی یا اس کے مثل کا ہونا (۵) زمین وغیرہ کا مطہر ہونا (۶) پانی کا نہ ملنا یا نقصان دہ ہونا ابن وہبان نے اسلام کی شرط کا بھی اضافہ کیا ہے نیز حیض و نفاس کا منقطع ہونا اور چہرہ اور ہاتھوں پر حیرنی وغیرہ کا نہ ہونا بھی شرط ہے جو مانع تیمم ہوں تیمم میں آٹھ سنتیں ہیں (۱) شروع میں وضو کی طرح بسم اللہ پڑھنا (۲) دونوں ہتھیلیوں کے اندرونی حصہ کو زمین پر مارنا (۳) ہتھیلیوں کو زمین پر رکھ کر آگے کی طرف کھینچنا (۴) پھر ہتھیلیوں کو زمین پر رکھے ہوئے لوٹانا (۵) دونوں ہتھیلیوں کا جھاڑنا تاکہ زائد مٹی جھڑ جائے ورنہ مشدہ ہو جائیگا (۶) انگلیاں کشادہ کر کے زمین پر مارتا تاکہ اگر غبار ہو تو انگلیوں کے درمیان میں آجائے (۷) ترتیب قائم رکھنا یعنی اول چہرہ پھر دلہنے ہاتھ پھر بائیں ہاتھ پھر سج کرنا (۸) مسح میں اس طرح تسلسل رکھنا کہ اگر پانی سے اعضاء دھوئے جاتے تو اتنی دیر میں پہلا عضو خشک نہ ہوئے پاتا، تیمم کی مذکورہ بالا شرطیں اور سنتیں اس قطعہ میں منظم ہیں یہ

والا سلام شرط عند وضوب و نیت : مسح و تیمم صعید مطہر

وسنتہ سعی و لطن و نسرج : و نفص و رتب دال ابل و تدبر

فائدہ : مشروعیت تیمم امت محمدیہ کے خواص میں سے ہے، ارشاد نبوی ہے "جعلت للارض مسجداً و طہوراً یعنی زمین کو خاص طور پر ہمارے لئے مسجد اور ذریعہ طہارت بنایا گیا ہے، تیمم کی مشروعیت غزوہ بدر میں ہوئی حضرت عائشہ صدیقہ کا ہڈی کا پار گم ہو گیا تھا، آنحضرت نے لوگوں کو تلاش کرنے کیلئے فرمایا اس میں نماز کا وقت ہو گیا پانی موجود نہ تھا، بعض لوگوں نے اس پر نشان کن صورت حال کی شکایت صدیق اکبر سے کی کہ آپ کی صاحبزادی کی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے لوگوں کو زحمت انتظار گوارا کرنی پڑی، صدیق اکبر نے یہ سن کر صاحبزادی کو برا بھلا کہا کہ تمہاری وجہ سے ایسی جگہ رکنا پڑا جہاں پانی نہیں ہے اس پر آیت تیمم نازل ہوئی، اور حق سبحانہ و تعالیٰ نے اس مشکل کو آسان کر کے ہمیشہ کے لئے ضرور تمند مسلمانوں پر احسان عظیم فرمایا۔

اسید بن حضیر فرماتے لکے کہ اے آل ابو بکر! تیمم کا یہ انعام تمہاری کچھ پہلی ہی خبر و برکت نہیں ہے بلکہ ام المؤمنین خداتم پر رحمت فرمائے جب کبھی آپ کے ساتھ کوئی ناگوار بات پیش آئی تو ساتھ ہی اللہ تعالیٰ نے اس میں کوئی ایسا انعام بھی رکھ دیا جس میں مسلمانوں کے لئے سہولت اور آسانی ہو۔

وَمَنْ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ وَهُوَ مُسَافِرٌ خَارِجَ الْمَصْرِ بَيْنَ الْمَصْرِ مِيلًا وَكَثْرَتِ يَتِيمٍ بِالصَّعِيدِ
نَقُولُ تَعَالَى فَلَمْ يَجِدْ وَأَمَّا فَتَيَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا

ترجمہ

جو شخص پانی نہ پائے اور وہ مسافر ہو یا شہر سے باہر ہو اور اس کے ادھر کے درمیان ایک میل یا اس سے زائد ہو تو وہ پاک مٹی سے تیمم کر لے کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ پس نہ پاؤ تم پانی تو تیمم کر لو پاک مٹی سے :۔ تشریح :
قولہ ومن لم يجد الماء الخ جو شخص سفر میں ہو نیکی وجہ سے یا شہر سے باہر ہو نیکی وجہ سے پانی نہ پائے اور حال یہ کہ اس کے اور شہر کے درمیان ایک میل یا اس سے زائد کا فاصلہ ہو تو وہ پاک مٹی سے تیمم کر لے کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے ،
” فلم تجدوا ماء “ :-

قولہ اخرج المص الخ یہ اگر مرفوع پڑھا جائے تو ” مسافر “ پر معطوف ہوگا اور اگر منصوب پڑھا جائے تو حال مرفوع ہوگا اور جملہ حالیہ جو اس سے قبل ہے یعنی ” وہ مسافر “ اس پر معطوف ہوگا کقولہ تعالیٰ ” ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا “ یا مفعول فیہ یعنی ظرف مکان کی بنا پر منصوب ہوگا اور اس وقت بھی ” وہ مسافر “ پر معطوف ہوگا اور یہ مبتداء کے ساتھ جملہ حال کی جگہ میں کقولہ تعالیٰ ” والركب اسفل منكم “ قال الکمال درج الاول فی النہایۃ والظاهر ان الثانی ارجح اھ ،

پھر شہر سے باہر ہونا عام ہے برائے تجارت ہو یا برائے کاشت کاری یا اس کے علاوہ یعنی قاصد سفر صحیح ہو یا نہ ہو بہر حال تیمم جائز ہے ، صاحب کتاب نے اس قول سے یہ بھی بتایا ہے کہ شہر میں رہتے ہوئے پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم جائز نہیں کیونکہ شہر میں ایسا اتفاق نادر ہے چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں من عدم المار فی المصر لا یجزیہ التیمم لانہ نادر محیط اور مبسوط میں بھی اس کی تصریح موجود ہے اور شرح طحاوی میں ہے لا یجزی التیمم فی المصر الا لخوف فوت جنازۃ او صلوۃ عید او للجنب الخائف من البرد یعنی شہر میں رہتے ہوئے پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم جائز نہیں بحر تین صورتوں کے جو اس سے مستثنیٰ ہیں یعنی نماز جنازہ یا نماز عیدین کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو یا جنبی کو ٹھنڈ کی بنا پر بیمار ہو جانے کا خطرہ ہو ، شیخ سلمیٰ سے شہر میں رہتے ہوئے پانی نہ ملنے کی حالت میں بہر صورت تیمم کا جواز منقول ہے ، شیخ ابو زید دوسری نے الاسرار میں اس کی تصریح بھی کی ہے اور صاحب بحر نے اسی کو حق کہا ہے :-

قولہ لقولہ تعالیٰ الخ تیمم کا حکم حضرت عائشہ رض کا ہار گم ہونے کے موقع پر نازل ہوا ہے جو ہم سابق میں ذکر کر چکے ہیں چنانچہ صحیحین وغیرہ کی حدیث عائشہ رض میں اسی قصہ کے اندر یہ الفاظ ہیں ” فانزل اللہ آیت التیمم “ پھر تیمم کا حکم قرآن پاک میں دو جگہ آیا ہے ایک سورہ نساء کی آیت ۴۴ میں اور ایک سورہ مائدہ کی آیت ۴۵ میں ، اور ان دونوں میں یہ

عہ قیل حال اکثر یعلم بالاولیٰ فلا حاجۃ الی ذکرہ ، قلنا التحذیرات الشرعیۃ قد یكون غیر معقولۃ المعنی فیجوز ان ینیب الوہم الی ان ہذہ التحذیرات غیر معقولۃ المعنی ، وقولہ تیمم المراد بالتیمم معناه اللغوی فلا یكون الصعید مستدرکا ۱۲ حاشیہ

الفاظ وار میں رد فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا اب " لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا " اس کی بابت عظیم اختلاف ہے چنانچہ شیخ ابن العربی فرماتے ہیں " ہذہ معضلة ما وجدت لداہمان دواہلانا لا تعلم ای الایمین عنہ عائشہ رضی اللہ عنہا کہ یہ بڑی پیچیدہ مشکل اور لاعلاج بیماری ہے جسکی دوا مجھے نہ مل سکی کیونکہ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کونسی آیت کا ارادہ کیا ہے ، علامہ ابن بطلال نے بھی ترد کیا ہے کہ وہ آیت نساء ہے یا آیت مائدہ ، اسی طرح علامہ سقافسی نے بھی ترد ہی ظاہر کیا ہے ،

لیکن علامہ قرطبی فرماتے ہیں کہ وہ آیت نساء ہے کیونکہ آیت مائدہ کو تو آیت الوضوء کہا جاتا ہے اور آیت نساء میں چونکہ وضوء کا ذکر نہیں ہے لہذا اس کو آیت التیمم کہنا معقول ہوگا ، علامہ واحدی نے بھی اسباب نزول میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کو آیت نساء کے ذکر میں لکھا ہے (فتح الباری ص ۳۶)

صاحب انوار الباری نے نقل کیا ہے کہ اسی طرح علامہ بغوی نے اس حدیث کو آیت نساء کے موقع پر ذکر کیا ہے آیت مائدہ کے موقع پر ذکر نہیں کیا ، حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ چونکہ سورہ نساء کی آیت مائدہ سے پہلے اتری ہے اس لئے یہاں وہی مراد ہے وجہ یہ ہے کہ سورہ نساء دالی آیت تحریم شراب سے پہلے نازل ہوئی ہے اور شراب کی حرمت کا حکم اس موقع پر آیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بنی نضیر کا محاصرہ کئے ہوئے تھے اور یہ واقعہ جنگ اُحد سے کچھ بعد کا ہے ،

حافظ ابن حجر نے اس موقع پر ابن العربی اور ابن بطلال کا ترد اور صرف قرطبی و واحدی کی رائے نقل کر کے لکھا ہے " و خفی علی الجميع ما ظهر للبخاری من ان المراد بها آية المائدة بغير ترد و لرواية عمرو بن الحارث اذ صرح فيها بقوله فنزلت يا ايها الذين امنوا اذ انتم الى الصلوة اهد " (فتح الباری ص ۳۶) کہ جو بات سب پر مخفی رہی وہ امام بخاری کیلئے بے ترد و مظاہر ہو گئی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مراد آیت مائدہ ہی ہے روایت عمرو بن حارث کی وجہ سے کیونکہ اس میں تصریح ہے کہ یہ آیت نازل ہوئی ، یا ايها الذين امنوا اذ انتم الى الصلوة اهد ،

صاحب انوار الباری کہتے ہیں کہ محقق عینی نے بھی امام بخاری کی رائے کو بڑی اہمیت دیکر لکھا ہے لیکن ان دونوں حضرات نے حافظ ابن کثیر کی رائے و تحقیق ذکر نہیں کی ، نہ علامہ قرطبی ، واحدی اور بغوی کی ترجیح و دلائل پر کوئی نقد کیا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری کی جلالت قدر کے باعث دوسرے حضرات کو نظر انداز کر دیا ہے ، دوسری اہم بات یہ ہے کہ بقول صاحب الامانی الاجبار یہاں تو امام بخاری کی بات بلا ترد و قرار دی گئی ہے مگر جب وہ خود کتاب التفسیر میں پہنچے ہیں تو وہ بھی متروکین کے دمرہ میں شامل ہو گئے ہیں کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کو انہوں نے نساء اور مائدہ دونوں میں ذکر کر دیا ہے (انوار الباری ص ۳۶)

مولانا عبدالحی صاحب السعایہ میں فرماتے ہیں " والصحيح على ما في فتح الباری وعدة القاری ان المراد بآية التيمم في قصة الوضوء هي آية المائدة يتما مهابا ولو وقف هؤلاء على ما ذكره ابو بكر الحميدي في جمعة في حديث عمرو بن الحارث عن الرحمن بن القاسم عن ابيه عن عائشة فان فيه فنزلت يا ايها الذين امنوا اذ انتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية الى قوله لعلمكم تشكرون " لما احتجوا الى هذه الاحتمالات والتاويلات :-

(تنبیہ) حضرت عائشہ رض کا ہار گم ہونے کے موقع پر دو قصے پیش آئے ہیں ایک قصہ انک اور ایک قصہ تیمم اب قصہ انک تو بالاتفاق غزوہ بنی مصطلق میں پیش آیا ہے جس کو غزوہ مریض بھی کہتے ہیں، یہ اور بات ہے کہ اس غزوہ کے سنہ وقوع میں اختلاف ہے، امام بخاری نے ابن اسحاق سے نقل کیا ہے کہ یہ سنہ میں پیش آیا ہے، خلیفہ اور طبری نے اسی پر جزم کیا ہے اور موسیٰ بن عقبہ سے نقل کیا ہے کہ سنہ میں پیش آیا ہے مگر حافظ ابن حجر نے اس کو ہفت قلم بخاری قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ مغازی موسیٰ بن عقبہ میں ان سے بہ طرق متعدد سہہ نقل ہوا ہے جنکی تخریج حاکم اور بیہقی وغیرہ نے کی ہے، ابن سعد کے نزدیک ۲ شعبان سہہ میں پیش آیا ہے اور شہور بھی یہی ہے ابو عبد اللہ نے الاکلیل میں اسی کو ترجیح دی ہے اور بیہقی نے قتادہ وغیرہ سے یہی روایت کیا ہے قال الحاکم فی الاکلیل قول عروہ وغیرہ انہا سنۃ خمس اشبہ من قول ابن اسحاق،

لیکن قصہ تیمم کس غزوہ میں پیش آیا ہے اس کی بابت اختلاف ہے، شیخ احمد بن نصر و ابو موسیٰ شارح بخاری نے غزوہ فتح ذکر کیا ہے مگر یہ قول ضعیف ہے جس کی بابت خود داؤدی نے بھی تردید کیا ہے، امام بخاری کی رائے یہ ہے کہ سقوط عقد کا واقعہ جس میں آیت تیمم نازل ہوئی غزوہ ذات الرقاع میں پیش آیا ہے اور وہ غزوہ خیبر کے بعد کا ہے جس کا شمار سہہ کے غزوات میں ہوا ہے لیکن ابن عبد البر، ابن سعد، ابن حبان وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ یہ بھی غزوہ بنی مصطلق میں پیش آیا ہے اور یہی مشہور ہے،

اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابو ہریرہ رض سے منقول ہے کہ جب آیت تیمم نازل ہوئی تو، "لم ادر کیف اصنع" میں نہیں جان سکا کہ تیمم کا عمل کس طرح کیا جائے معلوم ہوا کہ نزول آیت تیمم کے واقعہ میں حضرت ابو ہریرہ رض شریک تھے، اور یہ بات طے شدہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رض خیبر میں حاضر ہوئے ہیں جس کا شمار سہہ کے غزوات میں ہے تو حضرت ابو ہریرہ رض کی شرکت سے یہی راجح معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ غزوہ ذات الرقاع کا ہے اور غزوہ ذات الرقاع میں حضرت ابو موسیٰ اشعری کی شرکت سے اس کی مزید تائید ہوتی ہے،

مولانا عبدالحی صاحب السعایہ میں فرماتے ہیں کہ اس کا جواب یہی ہو سکتا ہے کہ جب حضرت ابو ہریرہ رض مشرف باسلام ہوئے اور ان کو تیمم کی ضرورت پیش آئی تو ان کے سامنے آیت تیمم پڑھی گئی فظن انہا نزلت عند ذلک، او یقال اطلق علی علمہ بہا نزولہا،

پھر قصہ تیمم کو غزوہ مریض سے وابستہ ماننے کی بابت حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ ہمارے بعض شیوخ نے اس کو مستبعد قرار دیا ہے اس واسطے کہ مریض مکہ کی جانب سے تہیہ اور ساحل کے درمیان ہے اور قصہ تیمم ناحیہ خیبر کا ہے کیونکہ حدیث تیمم میں ہے "حتی اذا کنا بالبیدار اذ بذات الجیش" اور بیدار ذات الجیش دونوں مدینہ اور خیبر کے درمیان میں ہیں لہذا جزم بہ النووی، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ امام نووی نے جس پر جزم کیا ہے یہاں التین شارح بخاری کی تحقیق کے خلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ بیدار ذوالحلیفہ ہے جو مکہ کے راستہ سے مدینہ کے قریب واقع ہے، یہ کہہ کر موصوف نے حدیث عائشہ کو ذکر کیا ہے اس کے بعد حدیث ابن عمر ذکر کی ہے "بیدار کم ہذہ" (بقیہ ص ۱۰۰ پر)

وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجر ما لم يجد الماء والميل هو المختار في المقدار لان يكلفه الحرج بدخول المصير والماء معدوم حقيقة والمعتبر المسافة دون خوف الفتور لان التفريط يأتي من قبله
توضيح اللفظ:

تراب مٹی، طہور جس سے پاکی حاصل کی جائے، حج جمع حجۃ سال، حرج تنگی، مقرر شہر، مسافت دوری، فاصلہ، تفریط کوتاہی کرنا، قبل جانب، طرف :-

ترجمہ :- اللہ اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مٹی مسلمان کو پاک کر نیوالی ہے اگرچہ دس سال تک ہو جب تک پانی نہ پائے اور مقدار کے بارے میں سیل ہی قول مختار ہے کیونکہ اس صورت میں شہر تک جانے میں تنگی لاحق ہوگی اور پانی درحقیقت معدوم ہے اور معتبر مسافت ہے نہ کہ نماز فوت ہونے کا خوف کیونکہ کوتاہی اسی کا جانب سے ہوگی :- تشریح :-

قولہ وقوله عليه السلام الخ صاحب ہدایہ نے جواز تیمم کی دو دلیل پیش کی ہیں ایک آیت قرآنی جس کی تشریح گزری اور ایک حدیث نبوی جو حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، حدیث ابوذر کی تخریج ابو داؤد و ترمذی، نسائی، احمد، ابن حبان، حاکم اور بیہقی نے کی ہے کہ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الصعيد الطيب وضوء المسلم ولو الى عشر سنين ما لم يجد الماء فاذا وجد الماء فليمتد بشره فان ذلك خير حافظ سيوطي نے جامع صغير میں بروایت احمد و ابو داؤد و ترمذی یہ الفاظ ذکر کئے ہیں "الصعيد الطيب طهور الم تجد الماء ولو الى عشر حجج فاذا وجدت الماء فامسه بشرتك"

اور حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی تخریج بنار نے سند میں کی ہے "الصعيد وضوء المسلم وان لم يجد الماء عشر سنين فاذا وجد الماء فليمتد بشره"

حدیث ابوذر کی بابت ابن القطان نے اپنی کتاب "الوهم والایہام" میں کہا ہے "ہذا حدیث ضعیف بلا شک اذ لا بد فيه من عمرو بن بجدان وعمر بن بجدان لا يعرف له حال فاما رواه عن ابو قلابه" کہ یہ حدیث بلا شک ضعیف ہے کیونکہ اس کا مدار عمرو بن بجدان پر ہے اور اس کا حال معلوم نہیں اس سے صرف ابو قلابہ راوی ہے،

دقیقہ (۱) التی مکتوبون فیہا ما اہل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الامن عند المسجد نیز ابو عبید کہتے ہیں کہ ذات الجیش مدینہ سے ایک برید مسافت پر ہے اس کے اہل حقیق کے درمیان نومیل کا فاصلہ ہے، فاستقام ما قال ابن التین ویؤیدہ مارواه الحمیدی فی مسندہ عن سفیان فقال فیہ ان القلاوة سقطت لیلۃ الابرار بین مکہ والمدینۃ :-

جواب یہ ہے کہ امام ترمذی اس حدیث کو حسن کہا ہے بلکہ زامی، ابن النذری اور ابن تیمیہ وغیرہ نے امام ترمذی سے اس کی تصحیح بھی ذکر کی ہے حافظ ابن حجر تمخیز میں فرماتے ہیں کہ اس کو شیخ ابوالہمام نے بھی صحیح کہا ہے و ہا عمر بن عبدان راوی سو حافظ نے تہذیب میں کہا ہے کہ ابن حبان نے اس کو اثقات میں ذکر کیا ہے، شیخ عجمی کہتے ہیں اسے حسن و ناہی ثقہ، اور وصوف نے تمخیز میں کہا ہے و غفرلہ ابن القفلان: قال انہ بحولہ۔

قولہ والمیل بوالختار الخ قرآن پاک میں جو عدم وجدان کو شرط قرار دیا ہے اس کا معیار نہ ہر روایت میں کم از کم ایک میل

دوری قرار دی گئی ہے، اور امام صاحب حسن بن زیاد کی روایت یہ ہے کہ جو از تیم کے لئے ایک میل کے بعد دوری اس وقت معتبر ہے جب پانی اس کے سامنے کی جانب نہ ہو بلکہ پیچھے ہو یا دائیں یا بائیں جائے یا نہ ہو۔ اگر وہ پانی کی تلاش میں جائے تو آمد و رفت میں دو میل کا بعد ہو جائے گا اور اگر پانی سامنے کی جانب ہو تو پھر دو میل کے بعد رفاصلہ ہونا چاہیے، امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر پانی اتنی دور ہو کہ اس کی تلاش میں قافلہ اور فقار سفر نظروں سے اوجھل ہو جائیں گے جس سے جانی و مالی نقصان کا اندیشہ ہو تو اس مسافت کو بعید سمجھا جائیگا اور تیم جائز ہوگا، صاحب ذخیرہ کہتے ہیں و ہذا حسن جہاں، تبنیس میں ہے کہ کثرہ شائع نے اسی کو پسند کیا ہے، امام محمد سے مروی ہے کہ جب پانی دو میل دور ہو تو تیم جائز ہے، فقیر ابو بکر ابن القفلان نے اسی کا نقل کیا ہے، امام کرخی سے منقول ہے کہ اگر وہ ایسی جگہ ہو جہاں سے اہل مار کی آواز سن سکتا ہو تو وہ قریب سے تیم جائز نہ ہوگا ورنہ بعید ہے، خانیہ میں ہے کہ بہت سے مشائخ نے اسی کو لیا ہے، بعض حضرات نے اتنی دوری کا اعتبار کیا ہے جہاں اذان کی آواز نہ سن سکے، اور بعض نے کہا ہے کہ چلانے سے جہاں تک آواز پہنچے اتنی دوری کا اعتبار ہے، لیکن شائع نے چونکہ دفع حرج اور آسانی کے پیش نظر جو از تیم کی رخصت فرمائی ہے اس لئے صاحب ہدایہ نے اس پر نظر رکھتے ہوئے قول اول کو مختار کہا ہے، گویا ایک میل دور ہو سکی صورت میں اگرچہ پانی موجود ہے لیکن تنگی و حرج کی وجہ سے اس کو غیر وجود مان لیا گیا البتہ ایک میل سے کم میں حرج نہ ہو سکی وجہ سے تکرار وجودی قرار دیا گیا ہے۔

(فائدہ ۵) میل کی تحدید کے سلسلہ میں بھی مختلف اقوال ہیں اور عقبہ قول ابو العباس احمد شہاب الدین بن ہاشم کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ایک برید چار فرسخ کا ہوتا ہے اور ایک فرسخ تین میل کا اور ایک میل ہزار بار کا ایک بار چار فرسخ کا اور ایک فرسخ چوبیس انگل کا اور ایک انگل چھ جو کا (اس طرح کہ ایک سو کی پچھو دس سے جو کے پیٹ سے ملے ہو)

سے قال اشیح تقي الدين في "الامام"، ومن العجب كونه ابن القفلان لم يكتف بتصحيح الترمذی - حرفة حسال عمرو بن عبدان مع غرده بالحديث وهو قد نقل كلامه "هذان بيت حسن صحيح"، وادی فرق بين ان يقول: هو ثقہ، او يصح له حديث الفرد جہ وان كان تو دقت عن ذلك لكونه مبرو عن الا ابو قلابة فلبس هذا بمقتضى مذهبه فانه لا يلتفت الى كثرة الرواة في تقي جباله الحال، فكذا لك لا يوجب جماله الحال بانفراد راو واحد عنه بعد وجود ما يقتضی تعديله ومعه صحيح الترمذی ۱۲

الغلب الرأیہ

اور ایک جو چھ ہالوں کا ہوتا ہے، چھ اندر ہوا کہ ایک میل تہائی فرسخ کا ہوتا ہے جس کی مقدار چار ہزار ذراع ہے مشہور قول یہی ہے اور اسی کو ایک ہم غفر نے نقل کیا ہے مشکاۃ حنفی نے تبیین القائلین میں، ابن نجیم نے نہر میں، حلاوی نے جوہرہ میں، متروچی نے نمایہ میں، بقول بعض شیخ ابن الحاجب نے مذکورہ کل مسافتوں کو ان اشعار میں جمع کیا ہے :-

ان الہدیٰ من الفرس فرسخ اربع : ولفر فرسخ ثلاث امیال مضعوا
والمیل المثلث ای من الباعثات قل : والسباع اربع اذرع تتبع
ثم الذراع من الامسابع اربع : من بعد ما احشرون ثم الاصبغ
ست شعرات فظہر شعیرة : منها الی بطن الاخری توضع،
ثم الشعیرة ست شعرات نقل : من شعر یغسل لیس فیہا مدفع

دوسرا قول برجنیدی نے شرح نمایہ میں مضمرات سے نقل کیا ہے، ان المیل ثلاث فرسخ وذلك اربعة الاف خطوة، کل خطوة نصف ذراع وذراع بذراع الساعۃ وذلك اربع وعشرون اصبعاً بعد حروف لا اله الا الله محمد رسول الله، اس قول پر ایک فرسخ اٹھارہ ہزار ذراع کا ہوگا اور ثلاث فرسخ چھ ہزار ذراع کا، فاضل اخی چلی نے شارح دقایق کے قول، المیل ثلاث الفرس فرسخ کی تفسیر اسی قول سے کی ہے اسی کو ملا عینی، ملا مسکین اور شیخ ابن نجیم نے شروح کفر میں بنا کر سے نقل کیا ہے مگر یہ قول قابل اعتماد نہیں بل المعول علیہ ہوا اول صرح بہ النجیر الملکی وغیرہ، تفسیر قول یہ ہے کہ میل مسافت تین ہزار ذراع سے چار ہزار ذراع تک ہے، ابن اجمام نے فتح القدیر میں اور مؤلف وغیرہ و صاحب مغرب نے اس قول کو ابن شجاع کی طرف منسوب کیا ہے :-

قولہ والملازم عدم الخ صاحب عنایہ کہتے ہیں کہ یہ ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نفس یعنی ایسا تمیم میں تو اطلاق سے کوئی مسافت معین نہیں پس ایک میل کی مسافت معین کرنا کتاب اللہ کے لفظی کو اس کے ذریعہ سے مقید کرنا ہے جو جائز نہیں،

جواب یہ ہے کہ ایسا میں منصوص ہے یہ سبب کہ پانی تھیکہ معدوم ہو تب تمیم جائز ہوگا اور یہ بات سبب جانتے ہیں کہ دروازے پر آدمی کے پاس پانی نہ ہو اور گھر میں موجود ہو تو اس کے لئے تمیم کا جواز نہیں ہے یہاں تک کہ سو پاس قدم تک ہونے سے بھی تمیم جائز نہیں ہو سکتا بلکہ اتنی دور ہونا چاہیے کہ وہاں جانے میں حرج لاحق ہو اس لئے ہم نے قریب و بعد کے درمیان حد فاصل حرج کے اعتبار سے قرار دی ہے لقولہ تعالیٰ "وما جعل علیکم فی الدین من حرج" وقال اللہ تعالیٰ "ما یرد اللہ لعل علیکم من حرج" :-

قولہ المستبرأ الخ امام زفر کے نزدیک اگر نماز جانتے رہے گا اندیشہ ہو تب بھی تمیم جائز ہے اگرچہ پانی میل بھر سے کم دوری پر ہو، صاحب ہدایہ، دون وقت الفت کہہ کر اس کو رد کر رہے ہیں کہ نماز پڑھنے میں اس نے کیوں اتنی دیر لگائی کہ نماز جائز رہنے کا اندیشہ ہو گیا، یہ کوتاہی تو خود اس کی جانب سے ہے اس لئے مسند و صحیح کریم کی (بانی صلاہ)

یا بخار کا مرض۔ اس کیلئے بالاجماع تیمم جائز ہے۔ (ذکر فی الخزانہ) قسم یہ کہ پانی تو ضرر نہ ہو لیکن حرکت کرنا مضر ہو جیسے
دستوں کا مرض یا عرق دہنی کا یا ریسس کو زخمی کی تیاری کہتے ہیں۔ اس صورت میں اگر اس کا کوئی مددگار موجود نہ ہو تو
بالاجماع تیمم جائز ہے۔ اور اگر کوئی مددگار موجود نہ ہو تو غلامہ عینی نے ذکر کیا ہے کہ مددگار کی وجوہ کی میں صاحبین کے
نزدیک تیمم جائز نہیں اور امام صاحب کے قول پر جائز ہے اور فتاویٰ قاضی خاں میں ہے کہ اگر مددگار آنا دشمن
یا عورت ہو تو امام صاحب کے قول پر تیمم جائز ہے اور اگر ملوک اور غلام ہو تو پھر امام صاحب کے قول پر مشائخ نے
اختلاف کیا ہے یعنی چونکہ غلام پر آقا کی خدمت لازم ہے اس لئے بہتر یہ ہے کہ تیمم جائز نہ کیا جائے، اسی طرح اگر کوئی
مددگار بلا اجرت آمادہ ہو تب بھی بعض کے نزدیک بالاجماع تیمم جائز نہیں، اگرچہ یہ قول ضعیف ہے صحیح یہ ہے کہ امام
صاحب کے نزدیک پھر بھی تیمم جائز ہے، حیثاً میں ہے کہ اگر مددگار اس کا ماتحت ہو تو بالاجماع تیمم ناجائز ہے،
لیکن شیخ فضلی کہتے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ تیمم جائز ہے خواہ مددگار اس کے ماتحت ہو
ہوں جیسے نوکر، خادم، اولاد یا کوئی اور ہو۔

امام صاحب اور صاحبین کا مذکور بالا اختلاف دراصل ایک اور اختلاف پر فرع ہے اور وہ یہ کہ امام صاحب
کے یہاں اصل یہ ہے کہ آپ مکلف خدا آدمی کے لئے دوسرے کی قدرت کا اعتبار نہیں کرتے کیونکہ قدرت کی حقیقت
یہ ہے کہ "آدمی جو چاہتا ہے وہ چاہے کر لے" اور یہ بات دوسرے کے ذریعہ حاصل نہیں ہو سکتی یہی وجہ ہے کہ بیٹا
اگر باپ کو خیر کا اختیار دیدے تو باپ پر حج واجب نہیں ہو جاتا یا کسی مفلس پر کفارہ لازم ہو اور کوئی ایسا مال اس
کے تصرف میں دیدے تو اس سے اس پر ادائیگی واجب نہیں ہو جائیگی اسی طرح دوسرے شخص کے ہوتے ہوئے
تاجرت پر جمعہ اور حج واجب نہیں ہوتا لیکن صاحبین دوسرے کی قدرت کا بھی اعتبار کرتے ہیں اور منجملہ اہل اہل کے
اس کو بھی آگے قدرت بخشنے میں، صدارت شہید حاتم الدینی نے صاحبین کا قول اختیار کیا ہے۔

بہر کیف دوسرے کی مدد سے کام کا ہو جائے یا الگ بات ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس سے آدمی کو صاحب قدرت
نہیں کہہ سکتے، پھر تیمم کی شروعات کی وجہ سے سب اب اگر دوسرے کی اعانت پر کھبی وجوہ رہتے تو دفع
خرج کہاں ہوا جو اس لئے حق امام صاحب کی جانب معلوم ہوتا ہے۔

معلوم یہ کہ مرض و غور یہ قدرہ ہونداست خود اور نہ کسی دوسرے کی مدد سے، اس صورت میں بعض کا قول بقیاس
قول ابو حنیفہ یہ ہے کہ جب تک کسی ایک پر قادر نہ ہو جائے اس وقت تک نماز نہ پڑھے۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ
بطریق تشبیہ بالمفعلین نماز پڑھتے اور قدرت کے بعد آمادہ کرے، امام محمد کا قول اس سلسلہ میں مضطرب ہے چنانچہ
روایت زیادہ ہیں امام صاحب کے ساتھ ہیں اور ابو سلیمان کی روایت میں امام ابو یوسف کے ساتھ، رہا پانی کے
استعمال سے مرض پیدا ہو جائے گا خوف سو یہ خذرمض کی صورتوں میں سے نہیں ہے اگرچہ برجنزی، قہستانی
ابوالکارم اور الیاس زاد نے شروح نقایہ میں اس صورت کو شارح کے قول "او المرض" کے ذیل میں ذکر کیا ہے
بلکہ یہ خذرمض میں داخل ہے جو آگے آ رہا ہے۔

ولو خاف الجنب ان اغتسل ان يقتله البرد او يترصده يتيهم بالمسعد وهذا اذا كان
خارج المصر لما بيننا ولو كان في المصر فكذا عند ابی حنیفۃ وخلافاً لهما هما
يقولان ان تحقق هذه الحاله زاد في المصر فلا يعتبر ولله الحشر ثابت حقیقۃ فلا بد من
اعتبارها

ترجمہ :- اگر جنبی کو اندیشہ ہو کہ اگر غسل کیا تو اس کو سردی مار ڈالے گی یا بیمار کر دیگی تو مٹی سے تیمم کر لے اور یہ اس وقت
ہے جب وہ شہر سے باہر ہو اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کی اور اگر شہر میں ہو تب بھی اسی طرح ہے امام صاحب کے
نزدیک، برخلاف صاحبین کے، وہ یہ فرماتے ہیں کہ شہر میں ایسی حالت کا تحقق نہ ہو سکتا لہذا اعتبار نہ ہوگا، امام
صاحب کی دلیل یہ ہے کہ عمر حقیقہ ثابت ہے لہذا اس کا اعتبار کرنا ضروری ہے :- کشش شجر :-

قولہ ولو خاف الخ گزشتہ صورت تو بیماری کی موجودگی میں تیمم کی اجازت کی تھی اور ہاں مرض سے پہلے نظر کی صورت
کا بیان ہے جس کا وقوع برستیانی اور مرد علاقوں میں نہ دیوں گے جو ہم میں بابت ہو تا رہتا ہے۔ شریعت نے
اس کا بھی لحاظ کیا ہے اور جواز تیمم اس صورت کو بھی شامل ہے،

پھر یہاں چار صورتیں ہیں، اول یہ کہ کوئی شخص شہر سے باہر جنبی ہو اور خشکی کی وجہ سے پانی استعمال کرنے کی
صورت میں جان کی ہلاکت یا بیمار پڑ جانے کا اندیشہ ہو، صاحب ہدایہ نے "وإذا كان خارجاً لافترق" سے اتنی حدت
کی طرف اشارہ کی ہے، اسکی بابت علامہ غلابی لکھتے ہیں کہ عطاء بن ابی رباح اور حسن بصری نے اس سلسلہ میں
(بقیہ ص ۱۴)

قولہ واعتبر الشافعی الخ واند ظاہری وغیرہ جمولی شکایت میں بھی تیمم کی اجازت دیتے ہیں لیکن ہمارے یہاں طلق
بیماری بھی تیمم نہیں بلکہ حرج کے درجہ پر مونا ضروری ہے، امام شافعی قول جدید میں جواز تیمم کیلئے ہلاکت یا کسی
عصو کے تلف ہونے کی شرط لگاتے ہیں لیکن ظاہر نہیں "وان كان متموضاً" سے اس کی تردید ہوتی ہے کیونکہ اس میں
یہ قید نہیں ہے، سوال نص میں مرض کے امتداد و اشتداد کی قید بھی نہیں ہے۔ پھر احناف یہ قید کہاں سے لگاتے
ہیں؟ جواباً خبرایت میں ہے "ما يريد الله ليضل علیکم من حرج" اس سے معلوم ہوا کہ جواز تیمم کی غرض دفع حرج
ہے اور امتداد یا اشتداد میں حرج ظاہر ہے، پھر اقبول علامہ عینی امام شافعی کا قول قدیم اور صحیح و مشہور بارے وفاق
ہی ہے، شریعت و حیز میں ہے کہ اگر بیماری بڑھ جائے یا اندیشہ ہو یا دیر سے بیمار ہو یا ہونیکا خوف ہو تو اس کی بابت تین
طریقے مذکور ہیں، اول یہ ہے کہ اس کے لئے جواز تیمم کے سلسلہ میں امام شافعی کے دو قول ہیں ایک یہ کہ جائز نہیں
امام احمد کا بھی یہی قول ہے اور دوسرا قول جو ظاہر الاقوال ہے یہ ہے کہ جائز ہے، اسطرحی، اس کے اصحاب، امام مالک
اور امام ابو حنیفہ کا قول بھی یہی ہے، اور حلیہ میں ہے کہ مذہب شوافع میں یہی اصح ہے، مادی میں ہے کہ اصح قول
جواز کا ہے اور وہی محمد کا مسلک ہے بلکہ امام احمد کے مذہب میں بھی اصح بوازی ہی ہے و بحیثی عن مالک و عطاء
والحسن البصری انه لا يجوز للمريض الا عند عدم الماء :-

انتہائی تشدد اختیار کیا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ غسل ہی کرے چاہے ہر جگہ وہ ظاہر ایت "وان كنتم حبسنا فاطمہ روا" سے استدلال کرتے ہیں، امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر جنبی کو سردی کی وجہ سے مرجانیکا اندیشہ ہو تو تیمم کر کے نماز پڑھ لے، اور بعین اس کا اعادہ کرے، وہ یہ کہتے ہیں کہ سردی سے مرجانا شاذ و نادر ہے اور حضرت تائمہ کا ثبوت اعذار عامہ کی وجہ سے ہے نہ کہ اعذار نادرہ سے،

لیکن سفیان ثوری امام مالک، اخلاف بلکہ جمہور کے نزدیک اس کیلئے تیمم کی اجازت ہے اور اعادہ بھی لازم نہیں ہے دلیل حضرت عمرو بن العاص کی حدیث ہے جس کی تخریج امام احمد، ابوداؤد، ابن المنذر، ابن ابی حاتم اور حاکم نے کی ہے، ابوداؤد کی روایت کے الفاظ یہ ہیں،

حضرت عمرؓ کہتے ہیں کہ مجھے سردی کے زمانہ میں ایک شب غزوہ فات السلاسل میں احتلام ہو گیا مجھے اندیشہ ہوا کہ اگر غسل کیا تو مرجاؤں گا اس لئے میں نے تیمم کر کے صبح کی نماز پڑھا وہی ساتھیوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کیا آپ نے فرمایا: عمرو! تو نے جنابت کی حالت میں نماز پڑھا وہی میں نے غسل نہ کر کے اس سبب بیان کیا اور کہا: حق تعالیٰ فرماتے ہیں، تم خود کو قتل مت کرو، بیشک اللہ تم پر رحم کرے والا ہے، یہ سن کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے اور کچھ نہیں کہا،

قال: اِحْتَلَمْتُ فِي لَيْلَةٍ بَادِدَةٍ فِي غَزْوَةِ ذَاتِ السَّلَاسِلِ فَاشْفَقْتُ اَنْ اَغْتَسِلَ فَاَهْلَكَ فَيَتِمَّتْ ثُمَّ صَلَّيْتُ بِاصْحَابِي الصُّبْحَ فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا عُمَرُو صَلَّيْتُ بِاصْحَابِكَ وَانْتَ جَنْبٌ فَاخْبِرْهُ بِالَّذِي مَنَعَنِي مِنَ الْاِغْتِسَالِ وَقُلْتُ: اِنِّي سَمِعْتُ اللَّهَ يَقُولُ: "وَلَا تَقْتُلُوا اَنْفُسَكُمْ اِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ حَيًّا" فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا،

اس حدیث میں حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے واقعہ پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تبسم واستبشار اور اس پر علم انکار جواز تیمم کی واضح دلیل ہے،

دوم یہ کہ کوئی شخص شہر میں مقیم ہو اور وجہ جنبی ہو جائے اور غسل کر نیکی صورت میں سردی کی وجہ سے مرجانیکا یا بیمار پڑ جانیکا اندیشہ ہو، صاحب ہدایہ نے "ولو كان في المصرف كذلك" سے اسی صورت کو ذکر کیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اس صورت میں بھی تیمم جائز ہے مگر صاحبین شہری انتظامات کے پیش نظر اس کے جواز کے قائل نہیں کیونکہ شہر میں غلخانوں اور حمام کے گرم اور ٹھنڈے پانی کا سہولت انتظام ہوتا ہے وہاں عوام کو اگر اس طرح کی چھوٹ دی جائے تو بقول حضرت ابن مسعودؓ عوام الناس تھوڑی سردی کو بھی حیلہ بنالیں گے،

امام صاحب یہ فرماتے ہیں کہ شہر میں جہاں اتنی سہولتیں ہوتی ہیں وہیں حد سے زیادہ دقتیں بھی ہوتی ہیں یہاں تک کہ بہت سے ایماندار غریبوں کو رونی کا کپڑا ملنا بھی مشکل ہوتا ہے اس لئے سب کی حالت یکساں کیسے کی جھننا بھی صحیح نہیں، چنانچہ امام صاحب اسی بالغ النظری سے کام لیتے ہیں کہ اول تو سردی ممالک میں غریب عوام کو شہروں میں بھی بڑی بڑی دقتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور وہ بکثرت مصائب اور تنگی کا شکار رہتے ہیں، اور اگر بالفرض اس کو شاذ و نادر بھی (بقیہ مضامین)

والتیمم ضربتان یسبح باحدہما وجہ و بالآخری یدیه الی الخ تحقیق لقول علیہ السلام
 "تیمم ضرباً للوجہ و ضرباً للیدین و کنت من یدیک بقدر صلیبت ثلثاً ای
 کیلا یسیر مثلہ" ————— تیمم کی حقیقت اور اس کی کیفیت کا بیان —————

ترجمہ انعام: حضرت احمدؒ نے معنی ایک بار لکھا ہے تحقیق میں کہ تین بار یعنی، پہلی، دوسری، تیسری بار تین بار
 بھرنا، ہر جانہ ضرب تین، مثلاً ناک کا تین بار جو بڑا کل :-

ترجمہ: اور تیمم کی وضو میں ہیں ایک کو اپنے چہرے پر ملے اور دوسری کو دونوں ہاتھوں پر دھوؤں تاکہ، کیونکہ نبیؐ
 علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تیمم دو دفعہ ہاتھ مارنے کا نام ہے ایک مرتبہ نہ کہ ایک اور ایک مرتبہ ہاتھوں کیلئے، درودوں
 یا تہنوں کو ہٹانے کے لئے تاکہ تھیں بھر جائے تاکہ مثلاً نہ ہو جائے :- تیسری چیز :-

قول: یا تیمم ضربان التیمم سے متعلق روایات میں اہم اختلاف ہے اول یہ کہ تیمم کیسے نہ کرے ایک :- ضرب ہاتھوں یا تین
 یا چار :- دوم یہ کہ کل سجودوں یا تھپڑوں تاکہ ہیں یا کہ بیڑوں تاکہ :-

شیخ عبدالحق دہلوی نے "نفرات" حوالہ میں لکھا ہے کہ تیمم کے متعلق روایات متعارض ہیں بعض میں ایک ضرب ہے
 اور بعض میں دو اور بعض میں صرف ضرب کا ذکر ہے عدد مذکور نہیں، اسی طرح بعض روایات میں چوبیس اور بعض میں
 کہنیاں اور بعض میں صرف ہاتھ کا ذکر ہے اسی لئے اس میں علماء کے مختلف مذاہب ہیں اختلاف اول سے متعلق
 امام نووی نے "شرح مسلم" میں کہا ہے کہ حضرت عطاء، کچھول، اور امی، محمد بن حنفیہ، اسحاق، ابن المنذر اور علماء
 اہل حدیث کے یہاں تیمم میں چوبیس اور ہاتھوں کے لئے صرف ایک ہی ضرب ہے، یہ لوگ حضرت عبدالرحمن بن ابی
 کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو کتب ستیم میں موجود ہے، خلاصہ میں یہ تمام روایات صحیح و مسلم انما کان
 کیفیک ان ضرب بیدیک، رضی تم شیخ بجا و جبکہ، کیفیک" (بقیہ مسئلہ) :-

مان لیا جائے تو واقعی ارتقائی عمل کے ہوتے ہوئے جو یہ سب سے پہلے اس کو بعض راویوں نے بیان کیا ہے نہایت
 نہیں، غنیہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبوی امام صاحب کے قول پر ہے چنانچہ علامہ طحاوی نے حاشیہ مرقیہ میں
 اسکی تصریح کی ہے، ضیح صاحب ہدایہ بھی اسی طرف شہر ہے ناانہ آخر ذکر دلیل قول ابن ابی حاتم علی باہو عاودۃ الخالیۃ من
 تاخیر ما ہما المختار عندہ :- (فائدہ) یہی دوسرے متعلق شہ کے اندر اور یہ کہ دوسری روایتوں میں متضامات میں
 ہے کہ اس کی بابت امام صاحب کے قول میں مشائخ کا اختلاف ہے تین میں ہے کہ بعض مشائخ (شیخ زبیر، زبیر، زبیر)
 کے نزدیک محدث کیلئے بھی جائز ہے، کافی اور اسرار میں بھی تیمم کی اجازت تھی بعد از شہر نبیؐ الی نے مرقیہ الخلاج میں اسی
 کو اختیار کیا ہے علامہ طحاوی نے اپنے حاشیہ میں کہا ہے ہذا ما ذکرہ السنہ فی وجہہ ہر ایک شیخ علیہ فی روایتیں
 کہ محدث کیلئے رخصت تیمم نہیں ہے فتاویٰ قاضیخان اور بیہین وغیرہ میں سی کو اتے کہ اسے شیخ کمال الدین فرماتے ہیں کہ
 ہے و خود میں اس خوف کا اعتبار اس لئے نہ کیا گیا ہو کہ محض وضو کرنے سے بیکار یا تلف کی نوبت نہیں آتی :-

دوسری حدیث صحیحین میں حضرت ابو موسیٰ اشعری کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں "فقال انما كان كیفیک ان تقول بید یک
ہكذا ثم ضرب بیدہ الارض ضربۃ واحدة ثم مسح الشمال علی الیمین وظاہر کفہ وجہہ" وجہ استدلال ظاہر ہے کہ پہلی حدیث میں
صرف ایک بار ضرب کا ذکر ہے اور دوسری حدیث میں ضربۃ واحدة کی تصریح ہے

بقول امام نووی و علامہ عینی جواب یہ ہے کہ ان احادیث میں تمیم کا ذکر ہے اس کا مقصد جمیع ارکان تمیم کو بیان
کرنا نہیں ہے بلکہ صرف اس کا اجمالی خاکہ پیش کرنا مقصود ہے حدیث کے الفاظ "ثم مسح الشمال علی الیمین" اور ظاہر کفہ
اسی طرح صحیح مسلم کے ایک نسخہ کے الفاظ "ثم ضرب بیدہ" اس کا واضح ثبوت ہے کہ اس تمیم کا مقصد صرف اس کی صورت
اجمالیہ کو بیان کرنا ہے نیز جن روایات میں صرف ضرب کا ذکر ہے یا جن میں ضرب واحد کی تصریح ہے ان سے مانق
الواحد کی نفی نہیں ہوتی، چنانچہ احادیث کثیرہ صحیحہ سے ثابت ہے کہ تمیم کے لئے دو ضربیں ہیں ایک چہرہ کیلئے اور ایک
کہنیوں تک ہاتھوں کیلئے۔

حضرت علی بن ابی طالب، ابن عمر، جابر بن عبد اللہ، ابراہیم نخعی، حسن بصری، شعبی، سالم بن عبد اللہ، ابن ابی سلمہ،
لیث، سفیان ثوری، ابی المبارک، ابن قانع، حکم، امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام شافعی اسی کے قائل ہیں کیونکہ
اکثر احادیث میں یہی وارد ہے ہم یہاں چند احادیث پیش کرتے ہیں جن سے واضح طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ تمیم
کے لئے دو ضربیں ہیں لیکن استدلال سے بیشتر حیدریات ذہن نشین کر لینے چاہئیں۔

اول یہ کہ عدم ذکر شئی یا اس سے سکوت اس شئی کی نفی پر دلالت نہیں کرتا اسی طرح عدد کا ذکر ہو یا مانق العدد کی نفی
نہیں کرتا کیونکہ اکثر اوقات مفہوم عدد غیر معتبر ہوتا ہے، دوم یہ کہ ثقہ راوی کی زیادتی مقبول ہوتی ہے بشرطیکہ وہ دیگر
روایات ثابتہ کے متنافی نہ ہو، سوم یہ کہ روایات ضعیفہ جب متعدد طرق سے مروی ہوں تو ان میں قوت آجاتی ہے اور
وہ قابل احتجاج ہو جاتی ہیں، چہاں یہ کہ اگر کوئی ثقہ راوی کسی حدیث کو مرفوعاً روایت کرے اور دوسرا ثقہ راوی یا چند
ثقہ رواۃ اس کو موقوفاً روایت کریں تو ان کا موقوفاً روایت کرنا مقفیضی ضعف رفع نہیں ہوتا کیونکہ ثقہ راوی کی زیادتی
مقبول ہوتی ہے لہذا یہ کہ کوئی قرینہ اس کے شذر ذر پر دال ہو، جب یہ مقدمات ذہن نشین ہو گئے تو اب استدلال
کی تحصیل سنئے۔

۱۔ حدیث عمار بن یاسرؓ انہم تمسحوا بیدہم مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالصید لصلوة الفجر فضر بواکفہم الصید ثم مسحوا بوجہہم
مسحۃ واحدة ثم عادوا فضر بواکفہم الصید مرة اخرى مسحوا باییدہم اھ۔ اس حدیث کو امام ابو داؤد نے
بطریق یونس ابی شہاب سے روایت کیا ہے، اس میں تصریح ہے کہ ان حضرات نے
دو ضربوں کے ساتھ تمیم کیا، امام ابو داؤد کہتے ہیں کہ اس کو ابن اسحاق نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا
ہے جس میں ضربتین کا ذکر موجود ہے اسی طرح معمر نے بھی زہری سے ضربتین کو روایت کیا ہے،

قاضی شوکانی کہتے ہیں کہ حافظ طبرانی نے حجم اور مسند اور معجم کبیر میں روایت کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت
عمار بن یاسرؓ سے فرمایا کیفیک ضربۃ للوجہ و ضربۃ للکفین مگر اس کی اسناد میں ابراہیم بن محمد بن ابی یحییٰ ہے جو ضعیف ہے

جو تب یہ سب کہ امام شافعی و احمد بن ابی حنیفہ اور ابن عدی وغیرہ نے اس کی توثیق کی ہے۔

(۲۱) حدیث اسلع التیمی انہ (صلی اللہ علیہ وسلم) قال لی یا سلع تم یتیم نہ میں! ظلیانہ بیتین ضربتہ لوجہک وضربتہ لذرأیک ظاہر ہوا باطنہما اندہ اس کو امام طحاوی وغیرہ نے روایت کیا ہے، قاضی شوکانی کہتے ہیں کہ اس کی اسناد میں ربیع بن بدر ضعیف ہے حافظہ برقی نے بھی اس کو ضعیف بتایا ہے، مگر ساتھ ساتھ یہ بھی کہا ہے کہ یہ غیر متفرد ہے۔

(۲۲) حدیث ابن عمر عن ابی سلی اللہ علیہ وسلم قال یتیم ضربتان ضربتہ للوجہ وضربتہ للیدین الی المرفقین اس کی تخریج حافظہ وارظنی نے کی ہے اور یہ دو طرفہ مرفوعہ دونوں طرح مروی ہے اس کی اسناد میں علی بن ظبیان جس کے متعلق قاضی شوکانی نے حافظہ ابن حجر عسکری بن سعید القطان اور ابن معین وغیرہ سے تضعیف نقل کی ہے،

جواب یہ ہے کہ خود حافظہ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں اس کی تضعیف نقل کرنے کے بعد ظہر بن محمد بن جعفر کا قول نقل کیا ہے: علی بن ظبیان رجل حلیل دین متواضع من العلم والفہم من اصحاب ابی حنیفہ وكان خشنا فی باب الحکم حاکم نے مستدرک میں اس کی حدیث کی تخریج کرنے کے بعد کہا ہے صدوق، پھر موصوف نے حضرت ابن عمر سے روایت کیا ہے۔ انہ کان یقول یتیم ضربتان ضربتہ للوجہ وضربتہ للمکفین الی المرفقین۔

(۲۳) حدیث جابر۔ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یتیم ضربتہ للوجہ وضربتہ للذرأین الی المرفقین۔ اس کی تخریج وارظنی، بیہقی اور حاکم نے کی ہے اور یہ بھی موقوفہ مرفوعہ دونوں طرح مروی ہے حافظہ وارظنی کہتے ہیں کہ اس کے تمام زناۃ ثقہ میں لیکن موصوف نے روایت موقوفہ کی تہذیب کی ہے، حافظہ برقی، ذہبی اور حاکم نے بھی اس کی اسناد کی تصحیح کی ہے ابن الجوزی نے التہذیب میں کہا ہے کہ اس کے روات میں سے عثمان بن محمد کے متعلق کلام کیا گیا ہے لیکن صاحب تنقیح نے باتباع شیخ نعمی الدین یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ یہ کلام مقبول نہیں کیونکہ اس میں یہ نہیں بتایا گیا کہ عثمان بن محمد کے متعلق کس نے کلام کیا ہے جبکہ ابو داؤد اور ابو یوسف ابی عاصم نے اس ناوی سے روایت کی ہے اور ابن ابی حاتم نے بھی اس کو اپنی کتاب میں بلا حرج ذکر کیا ہے نیز ابن حجر نے تقریباً اس کو مقبول کہا ہے اور بلوغ المرام میں اس کی اسناد کو حسن کہا ہے،

(۲۴) حدیث عائشہ مرفوعہ عن یتیم ضربتان ضربتہ للوجہ وضربتہ للیدین الی المرفقین۔

حافظ عینی نے شرح بخاری میں کہا ہے کہ اس کی اسناد میں حریش بن خریٹ ہے جن کو ابو حاتم اہلبوزعمہ نے ضعیف کہا ہے، جواب یہ ہے کہ حافظہ ابن حجر نے تہذیب میں وارظنی کا قول نقل کیا ہے کہ حریش قابل اعتبار ہے یہی ابن سعید کہتے ہیں لیس بہ باس۔ امام بخاری اپنی تاریخ میں فرماتے ہیں انہ جوان یکن صالحا۔

ان احادیث کے علاوہ اس سلسلہ میں بہت سے ائمہ بھی ہیں جن کو امام طحاوی وغیرہ نے روایت کیا ہے پھر ان احادیث میں سے بعض میں گو قدرے ضعف ہے تاہم کثرت روایات و تعدد طرق کی وجہ سے یہ سب قابل احتجاج ہیں اس لئے اصح واعطی یہ ہے کہ یتیم میں دو ضربیں ہیں یہی ائمہ کے نزدیک مختلف ہے،

تیسرا مذہب سعید بن المسیب اور محمد بن سیرین کا ہے کہ یتیم میں تین ضربیں ہیں ایک چہرے کیلئے ایک ہتھیلیوں

کے لئے اور ایک ذراعین کے لئے، علامہ عینی نے بنایہ میں شرح احکام سے نقل کیا ہے کہ بعض علماء نے چار ضربیں مانی ہیں، چوتھا مذہب ابن ابی لیلیٰ اور حسن بن سحنی کا ہے کہ ضربتین میں سے ہر ایک سے چہرہ، ذراعین اور مرفقین کا مسح کرے (ولا علم احدًا قال بغيرهما) مگر ان اقوال کی کوئی اصل سنت سے نہیں ہے۔

قولہ الی المرفقین الخ محل مسح سے متعلق بھی کئی قول ہیں۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ زمین پر ہاتھ مار کر ایک مرتبہ چہرہ پر اور ایک مرتبہ ہاتھوں پر پینچوں تک پھیرنا چاہئے، ابن عبد البر کی رائے یہ ہے کہ پینچوں تک ہاتھ پھیرنا فرض ہے اور کہنیوں تک ہاتھ پھیرنا مختار ہے، حافظ ابن حجر نے پینچوں تک ہاتھ پھیرنے کے قول کو دلیل کے اعتبار سے قوی کہا ہے، علامہ خطابی کہتے ہیں کہ پینچوں تک اکتفاء کرنا از روئے روایت اصح ہے، حافظ ابن المنذہ اور امام طحاوی نے زہری سے نقل کیا ہے کہ وہ بغلوں تک تیمم کرنے کے قائل تھے (ولم يقل بغيره كذا ذكره ابن عبد البر في الاستذكار المتبہ) سنن ابوداؤد کی حدیث عمار میں مناکب وابط تک تیمم کرنے کی صراحت موجود ہے۔

لیکن جمہور کے نزدیک تیمم کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ ہاتھ مار کر چہرے پر پھیرا جائے اور دوسری مرتبہ ہاتھوں پر کہنیوں تک کیونکہ متعدد روایات میں ”و ضربتہ للیدین الی المرفقین“ کی تصریح موجود ہے جیسا کہ ہم اوپر نقل کر آئے ہیں، نیز باب طہارت میں اصل وضو ہے اور تیمم اس کی فرع اور اصل کے مقابلہ میں فرع سے دو چیزیں (یعنی راس ورجلین) ساقط کر دی گئیں لیکن چہرہ اور ہاتھ دونوں باقی ہیں تو اصل کی طرح فرع میں بھی یہ دونوں حصے پورے مراد لئے جائیں گے۔

علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ مخالف کے لئے یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ اگر تیمم کا حکم طہارت بالماء کے حکم میں ہوتا تو وضو کی طرح تیمم بھی چار اعضاء پر ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ تیمم کو وضو پر قیاس کرنا غلط ہے، جواب یہ ہے کہ شریعت نے جن دو اعضاء کو ساقط کر دیا ان کا کوئی اعتبار نہیں ہے لہذا ان سے قیاس بھی ساقط ہو جائے گا اور جو عضو باقی ہیں ان میں حکم اصل کی پوری رعایت ہوگی اور تمام شرائط کا اعتبار کیا جائے گا جیسے سفر کی نماز میں دو رکعتیں ساقط ہیں اور دو باقی ہیں اور باقی ماندہ دو رکعتوں میں اصل نماز کی کل شرطوں کا لحاظ ضروری ہے۔

یہ حدیث عمار سوادل تو خود امام ابوداؤد نے ابن شہاب کی حدیث سے اس مسئلہ کو صاف کر دیا کہ ان لوگوں کے اس فعل کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو یہ نہیں سکھایا کہ وہ بغلوں اور مونڈھوں تک مسح کریں بلکہ انہوں نے از خود ایسا کیا تھا، دوسرے یہ کہ اگر ان کا یہ عمل آپ ہی کے حکم سے ہو تو منسوخ قرار پائے گا، والناسخ ہو حدیث عمار ایضاً۔

(فائدہ) فقہ کی اکثر کتابوں میں ضرب کا ذکر واقع ہوا ہے اور اصل یعنی مبسوط میں وضو مذکور ہے نہ کہ ضرب، اب یہ سوال ہوتا ہے کہ ضرب تیمم کا رکن ہے یا نہیں؟ سو سید ابو شجاع کہتے ہیں کہ تیمم کا رکن ہے یہاں تک کہ اگر ضرب کے بعد تیمم سے پہلے کسی کو حدث پیش آگیا یا اس نے ضرب کے بعد نیت کی تو اس سے تیمم درست نہیں اور یہ ایسا گھاجا گیا

جیسے وضو میں بعض اعضاء کے دھونے کے بعد حدث پیش آ جائے کہ یہ دھونا کا اہم ہوتا ہے ،
خاصی اسبیجانی کہتے ہیں کہ ضرب کن نہیں ہے اور صورت مذکورہ میں تیمم جائز ہے اور یہ ایسا ہو جائیگا جیسے
ہاتھ میں پانی لینے کے بعد اسے ال کرنے سے پہلے حدث پیش آ جائے ، لیکن علامہ میں ہے کہ اس خاک کو استعمال
نہیں کرنا چاہیے ، سمس الامت نے اسی کو اختیار کیا ہے ،

شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ فقہاء نے جو یہ تصریح کی ہے کہ ”اگر ہوا سے چہرہ اور ہاتھوں پر غبار پڑ جائے اور تیمم
کی نیت سے مسح کر لیا جائے تو جائز ہے ورنہ جائز نہیں ” یہ یا تو صرف انہیں حضرات کے قول پر محمول ہوگا جو ضرب
کو تیمم کارکن نہیں کہتے یا اس پر مبنی ہوگا کہ ضرب کا اعتبار عام ہے ای من کو نہا علی الارض اعلی العنق و سوا ، اور تحقیق یہ ہے
کہ تیمم میں بنظر دلیل ضرب کا اعتبار نہیں اس واسطے کہ قرآن پاک میں صرف مسح کا حکم ہے اور حدیث میں جو ضرب
کا ذکر ہے وہ اکثری عادت کے طریقہ پر ہے (فتح القدیر) :-

(تنبیہ) امام محمد سے جو یہ مروی ہے کہ تیمم کے لئے تین ضربوں کی ضرورت ہے ایک چہرہ کیلئے ایک کفین کے لئے اور
ایک ذرا عین کے لئے ، یہ بطریق افتراض نہیں ہے بلکہ اس سے مقصود انگلیوں کا خلال ہے یعنی اگر انگلیوں کے
درمیان غبار داخل نہ ہو تو عیسوی ضرب سے انگلیوں کا خلال ہونا چاہیے صریح بہ فی البحر وغیرہ ،

پھر تیمم خود کرے یا دوسرے کو کرے بہر حال دو ضربیں کافی ہیں ، اور قہستانی نے جامع الرموز میں عمان سے
جو یہ نقل کیا ہے کہ اگر دوسرے کو تیمم کر لئے تو تین ضربیں ہونی چاہئیں ایک چہرہ کے لئے اور دوسری ناہنہ ہاتھ کے
لئے اور عیسوی بائیں ہاتھ کے لئے ، یہ قابل اعتماد نہیں ہے کیونکہ یہ قول ظاہر محترفات کے خلاف ہے اور خود عمان
کتاب غریب وغیرہ مشہور اور مسائل شاذہ سے بھر پور ہے (سعیہ) :-

قولہ و فیض ید یہ الخ زمین پر ہاتھ مار کر جھٹک دینا چاہئے جس سے زائد مٹی جھٹ جائے تاکہ مسئلہ نہ ہو جائے یعنی
جیسے مسئلہ بد شکل ہو جاتا ہے ایسی ہی چہرہ خاک آلود ہو کر منہ پر ایک طرح کا بھوت ہو جائیگا ، شرح وقایہ میں تیمم کا حسن
طریقہ یہ لکھا ہے کہ ایک دفعہ دونوں ہاتھ زمین پر مار کر جھاڑ دے اور ان سے چہرہ کا مسح کرے اس کے بعد دوبارہ ہاتھ
مار کر بائیں ہاتھ کی وسطی و بیرونی خنصر سے بائیں تھیلی کے کچھ حصہ کے ساتھ داسنے ہاتھ کے ظاہر پر انگلیوں کے
سر سے سے لیکر کہنیوں تک اور بائیں تھیلی سے انگلی کے سمیت داسنے ہاتھ کے باطنی حصہ کا پانچوں تک مسح
کرے ، ای طرح داسنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ کا مسح کرے :-

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

وَابْدَأَ فِي اسْتِيعَابِ الظَّاهِرِ الرَّائِيَةِ لِقِيَامِهِ مَقَامَ الْوَضْعِ وَلِهَذَا قَالُوا يَخْلُلُ لِصَابِغٍ
وَيَنْزِعُ الْخَاتَمَ لِيَتِمَّ الْمَسَاحُ وَالْحَدِيثُ وَالْجَنَابَةُ فِيهِ سَوَاعٌ وَكَذَلِكَ الْحَيْضُ وَالنَّفَاسُ لَمَّا رَوَى
أَن قَوْمًا جَاءُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالُوا إِنَّا قَوْمٌ نَسْكُنُ هَذِهِ الرِّمَالِ
وَلَا نَجِدُ الْمَاءَ شَهْرًا وَشَهْرَيْنِ وَفِينَا الْجَنْبُ وَالْجَائِضُ وَالنَّفْسَاءُ فَقَالَ عَلَيْكُمْ بَارِضُكُمْ
تَوْضِيحُ اللَّغَةِ:

استیعاب گھیر لینا، سب لے لینا، بخلل تخلیل اخلال کرنا، اصباح جمع اصبح انگلی، ینزع (ض) نزعاً نکالنا، خاتم
انگوٹھی، حدیث بے وضو ہونا، جنابت نپاکی، نسکن (ن) سکوٹنا ٹھہرنا، رہنا، رمال جمع رمل، ریت، جنب ناپاک
(واحد تنبیہ، جمع، مذکر، مؤنث سب کے لئے مستعمل ہے) نفساء رزچہ :-

ترجمہ :- اور استیعاب ضروری ہے ظاہر الروایہ میں، کیونکہ تیمم وضو کے قائم مقام ہے اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ
انگلیوں کا اخلال کرے اور انگوٹھی نکال دے تاکہ مسح پورے طور پر ہو سکے، ایدیم میں حدیث اور جنابت دونوں برابر ہیں اور
اسی طرح حیض و نفاس ہے کیونکہ مروی ہے کہ ایک قوم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ
ہم ریگستان میں رہتے ہیں اور ایک ایک دو دو ماہ تک پانی نہیں پاتے اور ہم میں جنابت اور حیض و نفاس والے
بھی ہوتے ہیں، آپ نے فرمایا: تمہیں اپنی زمین سے ضرورت پوری کرنی چاہیے :- تشریح :-

قول ولا بد من الاستیعاب الخ ظاہر الروایہ کے مطابق تیمم میں استیعاب شرط ہے یہاں تک کہ اگر ایک بال برابر جگہ
بھی ہاتھ پھیرنے سے رہ گئی تو وضو کی طرح تیمم بھی درست نہ ہوگا، چنانچہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر انگوٹھی اور کنگن
وغیرہ زیورات تنگ ہوں تو ان کی حرکت دینا اور گھمانا ضروری ہے (خانہ و لواحقہ) نیز انگلیوں کا اخلال کرنا بھی ضروری
ہے (منیہ وغیرہ) مجباً میں لکھا ہے کہ تیمم میں بھٹوں کے نیچے بھی مسح کرنا واجب ہے، علیہ میں ہے کہ جو کہ وضو کے ظاہری بشرے
اور بالوں پر مسح کرنا ضروری ہے، امام نووی اور علامہ زبلی نے ذکر کیا ہے کہ امام شافعی وغیرہ کے نزدیک بھی استیعاب
ضروری ہے، خانہ میں ہے کہ یہی صحیح ہے اور شرح وقایہ میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے اس سلسلہ میں دو قول اور ہیں جو
مردوح میں ایک قول تو وہ ہے جو زندگی سے اپنی نظم میں ذکر کیا ہے کہ ایک درہم کے بقدر مساف ہے اور دوسرا
قول وہ ہے جو بقول علامہ زبیدی و شرح ہدایہ حسن بن زیاد نے امام صاحب سے روایت کیا ہے کہ اگر اکثر اعضاء کا
مسح کر لیا جائے تو یہ کل کے قائم مقام ہو جائیگا، مس الائمہ جلوانی کہتے ہیں کہ عموم بلوئی کی وجہ سے یہ روایت یاد رکھنے
کے قابل ہے، عدم اشتراط استیعاب کی وجہ یہ ہے کہ مسحوات میں استیعاب شرط نہیں ہے جیسا کہ مسح راس
اور مسح خفین میں ہے،

ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے پس وضو کی طرح اس میں بھی استیعاب شرط ہوگا،

پھر یہاں صاحب عین الہدایہ نے تاج الشریعہ کا ذکر کردہ اشکال نقل کیا ہے کہ در بارہ تیمم - ایت "فاسحوا بوجہکم
وایدیکم" میں باؤ داخل ہے اور جس طرح در بارہ وضو - ایت "واسحوا برؤسکم" میں رؤس پر باؤ داخل

ہونیکے باوجود وضوء میں استیعاب راس ضروری نہیں ہے اسی طرح تیمم میں بھی استیعاب ضروری نہیں ہونا چاہیے پھر موصوف نے تاج الشریعہ کا جواب بھی نقل کیا ہے کہ تیمم میں استیعاب کا ضروری ہونا سنت مشورہ سے ثابت ہے اور ایت تیمم میں بار مذکور ایصال فعل کے لئے نہیں ہے بلکہ عمل کے لئے ہے، یا یہ کہا جائے کہ تیمم میں استیعاب دلالت النص سے ثابت ہے کیونکہ تیمم وضوء کا خلیفہ ہے تو جیسے وضوء میں چہرہ اور ہاتھ کا استیعاب ضروری ہے اسی طرح تیمم میں بھی ضروری ہوگا،

لیکن شیخ اکمل کہتے ہیں کہ اس میں بحث ہے اور قبول علامہ عینی بحث یہ ہے کہ تیمم وضوء کا خلیفہ ہوتا ہے اس لئے باو تیمم کے عمل اور ایصال وضوء کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اصل وضوء میں سر کے مسح کو تیمم کا خلیفہ سمجھا جائیگا پس جس طرح وضوء میں سر کے مسح میں استیعاب نہیں ہے اسی طرح تیمم میں بھی استیعاب نہیں ہونا چاہیے، حالانکہ یہ کہ اصل اور خلیفہ دونوں جگہ برابر ائے تبعیض ہونی چاہیے، علاوہ ازیں سنت مشورہ میں استیعاب کا کچھ ثبوت نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ تیمم ایک لحاظ سے مسح جیسا ہے یعنی بلحاظ باء تبعیضیہ اور بلحاظ استیعاب چہرہ اور ہاتھوں جیسا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ تبعیض نہیں ہونی چاہیے اس لئے اولاً استیعاب ہی ہے اور یہی توجیہ ظاہر الروایہ ہے (عین الہدایہ تہذیب و زیادۃ) :-

قولہ والحدث والجنابة الخ محدث بحدث اصغر کیلئے تو تیمم کی مشروعیت متفق علیہ ہے کیونکہ یہ صریح کتاب اللہ سے ثابت ہے اور بکثرت احادیث اسی پر دل ہیں، البتہ محدث بحدث اکبر کیلئے جواز تیمم کی بابت اختلاف ہے اور یہ خلاف دو صحابہ میں بھی رہا ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ، عبداللہ بن عمرؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ سے منقول ہے کہ یہ حضرات جنبی کے لئے تیمم کو مباح نہیں رکھتے تھے چنانچہ ابن ابی شیبہ اور امام بخاری وغیرہ نے حضرت عمرؓ وابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے "ان الجنبة لا یحل لہ التیمم بل ہولاء یصلی وان لم یجد الماء شہراً" اور حضرت ابن عباسؓ، علیؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ صحابہ کرام اور حضرات تابعین سے جنبی کے لئے تیمم کا جواز منقول ہے بلکہ حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا ربوع بھی ثابت ہے ذکرہ ابن عبد البر وغیرہ،

دو صحابہ میں اختلاف کا منشاء دراصل قول باری "أَوَّلَا تَسْمُ الْنِسَاءُ" ہے کہ اس میں لمس سے مراد لمس بالید ہے یا یہ جماع سے کنایہ ہے سو جن لوگوں نے اس کی تفسیر لمس بالید سے کی ہے انہوں نے جنبی کے لئے تیمم کو روا نہیں رکھا اور جن حضرات نے اس کی تفسیر جماع سے کی ہے انہوں نے جنبی کے لئے تیمم کو جائز کہا ہے اکابر اربعہ اور بہر علماء، مگر اسی کے قائل ہیں کہ شرائط تیمم پائے جانے کے بعد جس طرح بے وضوء کیلئے تیمم جائز ہے اسی طرح جنبی اور ناپاک کے لئے بھی جائز ہے اور ان دونوں کا تیمم یکساں ہے کوئی فرق نہیں ہے،

پھر جمہور علماء کے نزدیک جنبی شخص اور حیض و نفاس والی صرف ایک ہی تیمم کریں گے جو وضوء اور غسل دونوں کیلئے کافی ہوگا، ابن حزم ظاہری کے نزدیک غسل کیلئے الگ تیمم ہوگا اور وضوء کیلئے الگ، حتیٰ کہ اگر کسی جنبی عورت کو حیض بھی آجائے پھر وہ جمعہ کے دن پاک ہو تو پانی نہ ملنے یا غرض ہونیکے صورت میں اس کو چار تیمم کرنے پڑیں گے،

ایک جنابت کا دوسرا حیض کے بعد تیسرا وغیرہ کا چوتھا جمعہ کا۔ اور اگر اس عورت نے کسی میت کو غسل بھی دیا ہو تو پانچواں اس کا بھی، کیونکہ ان دونوں کے واسطے بھی ان کے یہاں غسل ضروری ہے (محل ص ۱۸۱) اسی صفحہ پر ماثیہ میں اس مسئلہ کا رد بھی شیخ شمس الدین ذہبی کی طرف سے چھپا ہوا ہے کہ یہ مسئلہ حدیث عمارؓ کے خلاف ہے، حضور علیہ السلام نے ان کو جنابت سے ایک ہی تیمم کو کافی بتلایا دو بار تیمم کرنے کو نہیں فرمایا اور ”انما یکفیک“ میں انما صحر کے صیغوں میں سے ہے (انوار ص ۱۸۱) :-

(تنبیہ) امام بخاری نے شقیق بن سلمہ سے روایت کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ :

كنت عند عبد الله وعندہ ابو موسیٰ فقال له اذیت یا ابا عبد الرحمن ! اذا اجنب فلم یجد ماءً کیف یصنع ؟ فقال عبد الله : لا یصلی حتی یجد الماء ، قال : فکیف تصنع بقول عمار حین قال له النبی صلی اللہ علیہ وسلم : کان یکفیک قال : الم کرعتم لم یقنع بذلک ؟ فقال ابو موسیٰ فدعنا من قول عمار کیف تصنع بهذا الایة اولاً مستم النساء ؟ فنادی عبد الله ما یقول فقال : انا لو رخصنا لہم فی هذا لاوشک اذا برد علی احدہم الماء ان یدعہ ویتمیم فقلت لشقیق فاما کسر کا عبد الله لہذا فقال : نعم ،

میں عبد اللہ بن مسعودؓ کے پاس تھا جبکہ آپ کے پاس حضرت ابو موسیٰ موجود تھے انھوں نے آپ سے کہا : ابو عبد الرحمن ! جب کوئی جنبی ہو جائے اور پانی نہ پائے تو کیا کرے ؟ فرمایا نماز نہ پڑھے یہاں تک کہ پانی پائے ، ابو موسیٰ نے کہا : قول عمار کے متعلق کیا کہو گے جبکہ ان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہیں تیمم کافی تھا ، عبد اللہ بولے : کیا تم نے نہیں دیکھا کہ حضرت عمرؓ نے اس پر کھروسہ نہیں کیا ، ابو موسیٰ نے کہا : اچھا قول عمار کو بھی رہنے دو ، تم آیت ”اولاً مستم النساء“ کے متعلق کیا کہو گے ؟ تو عبد اللہ کی سمجھ میں نہ آیا کہ کیا جواب دیں ، پھر کہا کہ اگر ہم لوگوں کو اس کی اجازت دیں تو جب کسی کو پانی سیر معلوم ہوگا اسے چھوڑ دیکر اور تیمم کر لیا (امش کہتے ہیں) میں نے شقیق سے کہا : عبد اللہ نے تیمم کو اسی لئے ناپسند کیا ہے ، انھوں نے کہا : ہاں ،

حدیث مذکور کے ذیل میں صاحب انوار الباری نے لکھا ہے کہ اس موقع پر حضرت شاہ صاحب کی یہ تنبیہ بھی قابل ذکر ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کے انکار تیمم للجنب پر حضرت ابو موسیٰ نے پہلے تو قصہ عمارؓ و عمرؓ پیش کیا اس کا انہوں نے جواب دیا تو آیت سنائی جس کا جواب وہ کچھ نہ دے سکے اور اصل بات دل کی تبدلی پڑی کہ میرا انکار مصلحت شرعیہ کے تحت ہے کہ جواز کا مسئلہ عام طہر سے چلے گا تو ہر شخص ذرا سی سردی میں بھی تیمم کرنے لگے گا جو یقیناً شریعت کا منشاء نہیں ہے اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت ابن مسعودؓ کے نزدیک حضرت عمرؓ کا انکار بھی اسی مصلحت سے ہوگا ، لہذا امام ترمذیؒ کا حضرت ابن مسعودؓ کی طرف عدم جواز کو منسوب کرنا صحیح نہیں اگرچہ انہوں نے وجوہ کا قول بھی نقل کر دیا ہے کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ نے خود ہی اپنی مراد واضح کر دی ہے ،

دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ حضرت ابن مسعودؓ بھی ملاستہ جماع پر محمول کرتے ہیں جو منہیہ کا مسلک ہے درنہ (باقی مسئلہ)

وَيُجْزَىٰ التِّمِّمُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَشِدَّ بِكُلِّ مَا كَانَ مِنْ جَنْبِ الْأَرْضِ كَالْتَرَابِ وَالرَّمْلِ
وَالْخَبَرِ وَالْجَحْرِ وَالنُّورَةِ وَالْيَعْلِ وَالزَّرَنِخِ وَقَالَ أَبُو يُونُسَ لَا يُجْزَىٰ إِلَّا بِالتَّرَابِ وَالتَّرْمِلِ
تَرْجَمًا: — (تیمم کس چیز سے جائز ہے اور کس سے ناجائز) —

ایم تیمم جائز ہے امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک ہر اس چیز سے جو زمین کی جنس سے ہو، جیسے مٹی، ریت، پتھر، گچ، چونہ،
سرمد اور ہڑتال، امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ جائز نہیں مگر مٹی اور ریت سے: — تشریح: —
قولہ: وُجْزَى التِّمِّمُ التِّمِّمُ کس چیز سے جائز ہے اور کس سے ناجائز ہے اس کی بابت بھی اختلاف ہے، ابن عبد البر کہتے ہیں
کہ مٹی سے تو بالاجماع تیمم جائز ہے لیکن اس کے علاوہ دوسری چیزوں میں اختلاف ہے، سفیان ثوری اور امام اوزاعی
سے منقول ہے کہ ہر اس چیز سے تیمم جائز ہے جو زمین پر ہو یہاں تک کہ درخت، برف، اور جہے ہوئے پانی سے بھی تیمم کو
جائز کہتے ہیں اور ابن علیہ سے مشک و زعفران پر بھی تیمم کا جواز منقول ہے، امام مالک فرماتے ہیں کہ مٹی، ریت اور گچی
اینٹوں سے تیمم جائز ہے، طرغین کے نزدیک ہر ایسی چیز سے تیمم جائز ہے جو زمین کی جنس سے ہو، اور جنس ارض سے
ہونے کی پہچان یہ ہے کہ وہ آگ میں نہ جلے اور پانی میں نہ گئے جیسے مٹی، ریت، پتھر، چونہ، سرمد وغیرہ، لیکن راکھ اس سے
مستثنیٰ ہے کہ یہ نہ جلانے سے نہ جلنے لگھلانے سے کچھلے پھر بھی اس سے تیمم جائز نہیں،
(بقیہ ص ۲۴)

۲۴ ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کو جواب دے سکتے تھے کہ ایت میں تو جنبی کا مسئلہ ہی نہیں ہے: —
قولہ: لما رَوَىٰ ابْنُ قُومَةَ الخ اس حدیث کی تخریج امام احمد، اسحاق بن راہویہ اور ابو یعلیٰ موسلی نے اپنے اپنے مسند میں اور
یہ بھی نے سنن میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے کی ہے: "ان ناسًا من اهل البادية التوارسوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا انا
نكون بالرمال الاشهر الثلاثة والاربعه ويكون فينا الجنب والنفسا والخالض ولنا نجد الماء فقال عليه السلام عليكم بالارض
اس کی سند میں مثنیٰ بن الصباح ماضی ہے جس کے بارے میں امام احمد اور ابن حنین نے کہا ہے کہ یہ صحیح ہے اور نسائی
نے کہا ہے کہ متروک ہے اور ابو یعلیٰ کی سند میں ابن لہیعہ ضعیف ہے لیکن طبرانی نے دوسرے طریق سے تیمم اوسط
میں روایت کیا ہے جس کو ابن ابی امام نے بھی فتح القدير میں ذکر کیا ہے طبرانی کہتے ہیں کہ اس روایت کے علاوہ سلیمان
احول کی کوئی حدیث میں نہیں جانتا، علاوہ ازیں اس کی اسناد میں ابی اییم بن یزید ہے جس کو امام مسلم اور نسائی
نے متروک کہا ہے اور ابن حنین اس کو ثقہ نہیں مانتے البتہ شیخ ذہبی ابن عدی سے نقل کرتے ہیں کہ اس کی حدیث
لکھ لینی چاہیے، اگر کوئی یہ کہے کہ ضعیف حدیث قابل استدلال نہیں ہوتی، جواب یہ ہے کہ صحیحین، نسائی اور دارقطنی
کی حدیث عمران بن حصین میں جنبی کیلئے صریح اجازت ہے: "ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً معتزلاً لم يصل
مع القوم فقال: ما منعك يا فلان ان تسلي في القوم؟ فقال: يا رسول الله اصابتني جنابة ولا ماء فقال: عليك
بالصعيد فانه يطفىك" : —

محمد ضعیف غفر لہ گنہگار

اور جو چیزیں آگ میں جل کر راکھ ہو جائیں جیسے درخت، پھل، پھول، گھاس، پھونس، غلہ وغیرہ یا پھل کر نرم ہو جائیں، جیسے لوباء، تانبا، پتیل، سونا، چاندی وغیرہ تو یہ زمین کی جنس سے نہیں ہیں، چونکہ اس سے کشتی ہے کہ اس سے تیمم کی اجازت ہے۔ کپاچ جو رنگ اور دوسری چیز سے مل کر بنتی ہے اس سے خارج ہو گئی، اسی طرح بخمد پانی بھی نکل گیا، البتہ لوباء وغیرہ جو کان میں ہو جس پر مٹی بھی لگ رہی ہو تو اس سے تیمم جائز ہے بشرطیکہ بائد لگا کر کھینچنے سے مٹی کا اثر ظاہر ہو ورنہ جائز نہیں ہے، گبر، گندک، فیروزہ، عقیق، بلخش سے بھی تیمم جائز ہے (فتح، بحر، قاضیخان) جلی ہوئی زمین سے اصح قول پر تیمم جائز ہے (ظہیر) جو چیزیں مٹی سے بنتی ہیں جیسے کوزه، طباق وغیرہ ان پر تیمم جائز ہے (فتح) البتہ روغنی برتن جن پر ایسا لگ لگ رہا ہو جو زمین کی جنس سے نہ ہو تیمم جائز نہیں (خزانہ، فتح) پکی اینٹ سے صحیح قول پر تیمم جائز ہے (فتح، بحر، تبیین) سرخ، سیاہ، سفید، زرد، سبز اور نمناک مٹی اور کچڑ سے تیمم جائز ہے (بدایہ، خلاصہ، تاتارخانیہ) پیسے ہوئے یا سالم موتیوں سے تیمم جائز نہیں ہے (محیط، مشک، وغیرہ) کافور، لاکھ سے تیمم جائز نہیں ہے (ظہیر) پانی سے بنے ہوئے نمک سے بالاتفاق تیمم جائز نہیں ہے، البتہ پہاڑی نمک سے جواز کا فتویٰ ہے (بحر) یہ کل تفصیل طریقین کے مذہب پر ہے۔ (فائدہ) زرد، زبرد، یا قوت، مرجان سے تیمم جائز ہے (بحر، تبیین، الحقائق) لیکن فتح القدیر سے معلوم ہوتا ہے کہ ان چاروں سے اور مٹی سے تیمم جائز نہیں ہے، شیخ حصکفی نے بھی درمختار میں انہی کی پیروی کی ہے کہ مرجان سے تیمم جائز نہیں،

لیکن صاحب بحر و صاحب نہر نے اس کے سہو ہونے پر جزم کیا ہے اور کہا ہے کہ صواب جواز ہے جیسا کہ نام کتب غایۃ البیان، توشیح، غنایہ، محیط، معراج الدرایہ اور تبیین وغیرہ میں ہے، صاحب بحر کے تلمیذ شیخ عزیزی منہ الغفار میں کہتے ہیں کہ ظاہری ہے کہ سہو نہیں ہے بلکہ منع جو اناس لئے ہے کہ ان کے نزدیک تحقیق یہی ہے کہ مرجان پانی سے بنتا ہے فان کان كذلك فلا خلاف فی منع الجواز، اور جو لوگ جواز کے قائل ہیں ان کی تحقیق یہ ہے کہ مرجان بھی اجزاء ارض سے ہے فان کان الامر كذلك فلا كلام فی الجواز، اور جہا ہرات سے واقف کار لوگوں کی تحقیق یہ ہے کہ مرجان کو دونوں مشابہتیں حاصل ہیں مشابہ نبات بھی ہے اور مشابہ معادن بھی ہے، ابن الجوزی نے اسی کو واضح کیا ہے حیث قال انه متوسط بین عالمی النبات والجماد فیشبه الجماد بتجره والنبات بكونه اشجارا نابتة فی قعر البحر ذوات عروق واغصان خضر متشعبة قائمة،

علامہ ابن عابدین کا میلان فتح القدیر کی طرف ہے اور محشی رملی کا میلان عام کتب کے مطابق جواز کی طرف ہے۔ قولہ وقال ابو یوسف الخ امام ابو یوسف کے موقوف ہیں اول تو انہوں نے مٹی اور ریت دونوں سے جواز مانا تھا امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے، لیکن بقول عیسیٰ ان کا آخری قول صرف خالص مٹی کا ہے (غنایہ، مبسوط، بدایہ، فتح) امام شافعی کا قول جدید بھی یہی ہے اور شوافع کے یہاں یہی مختار ہے امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے، اور داؤد ظاہری بھی اسی کا قائل ہے، امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ شور مٹی اور ریت سے بھی جائز ہے :-

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

وقال الشافعی لا يجوز الا بالتراب المنبت وهو رواية عن ابی یوسف لقوله تعالى فتيمموا
صعيدا طيبا ای ترابا منبتا قال ابن عباس رضي عنهما ان ابا یوسف زاد عليه الرمل
بالحدیث الذی رویناه ولهما ان الصعيد اسم لوجه الارض سمي به لصعوده والطيب
يحتل الطاهر فحمل عليه لانه اليق بموضع الطهراسرة او هو ملد بالاجماع
توضیح اللغہ

تراب مٹی، منبت انبات سے اسم فاعل ہے بمعنی اگانوالی، رمل ریت، صعود بلند ہونا :-
ترجمہ : امام شافعی فرماتے ہیں کہ تیمم جائز نہیں مگر اگانوالی مٹی سے، امام ابو یوسف سے بھی یہ ایک روایت ہے کہ چونکہ ارشاد
باری ہے "فتيمموا صعيدا طيبا" یعنی تیمم کرو اگانوالی مٹی سے، یہ تفسیر حضرت ابن عباس رضی کی ہے، البتہ امام ابو یوسف نے
حدیث مذکورہ کی وجہ سے مٹی پر ریت کا بھی اضافہ کیا ہے، طرفین کی دلیل یہ ہے کہ صعيد کے معنی روئے زمین کے ہیں بلند اور
اونچا ہونے کی وجہ سے صعيد کے ساتھ موسوم ہے، اور طيب میں پاکی کے معنی کا احتمال بھی ہے اس لئے اسی پر محمول کیا گیا کہ چونکہ
یہی مقام طہارت کے مناسب ہے، یا طيب سے مراد بالا جماع طہارت ہے :- نشر یجر :-

قولہ الا بالتراب المنبت الخ صاحب ہدایہ نے جو امام شافعی کا یہ مسلک نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک صحت تیمم کیلئے تراب منبت
ضروری ہے یعنی قابل زراعت و کاشت مٹی، یہ بات غالباً ہدایہ ہی کی وجہ سے ہمارے حلقہ درس میں بھی مشہور چلی آتی ہے
لیکن محقق عینی نے لکھا ہے کہ امام شافعی اس شرط کے قائل نہیں ہیں اور امام نووی شافعی نے بھی تصریح کی ہے کہ منع
قول میں انبات شرط نہیں ہے، الامام میں بھی اس کی تصریح موجود ہے :-

قولہ لقوله تعالى الا امام شافعی یہ فرماتے ہیں کہ ارشاد باری "فتيمموا صعيدا طيبا" میں صعيد طيب سے مراد اگانوالی مٹی ہے
چنانچہ یہی نے سنن میں اور حافظ عبد الرزاق نے مصنف میں حضرت ابن عباس رضی سے روایت کیا ہے کہ آپ سے سوال ہوا :-
ای الصعيد طيب ؟ تو آپ نے فرمایا : الحرث، لقولہ تعالیٰ "والبلد الطيب يخرج نباتا باذن ربہ"، پس تیمم کا جواز اگانوالی
مٹی سے ہوا، صرف اتنی بات ہے کہ امام ابو یوسف نے (مرجوع عنه قول میں) حدیث "عليكم بدشكم" کی وجہ سے مٹی کے ساتھ
ریت کا بھی اضافہ کیا ہے :-

قولہ ولهما ان الصعيد الخ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ صعيد کے معنی روئے زمین کے ہیں یعنی بالائی حصہ، اسمعی، علیل، شملب،
ابن الاعرابی سب سے بھی معنی متقرر ہیں، زجاج نحوی معانی القرآن میں لکھتے ہیں کہ صعيد کے معنی زمین کے بالائی حصہ
کے ہیں خواہ مٹی اور ریت ہو یا پتھر وغیرہ، ائمہ لعنت میں سے کسی نے اس کے خلاف نہیں کہا، لیث کہتے ہیں یقال صارت
الحديقة صعيدا یعنی باغ ہموار زمین ہو گیا،

باقی آیت میں لفظ صعيد کے ساتھ لفظ طيب کا بھی اضافہ ہے جس میں صاف ستھرے، حلال، اگانے سب معانی
کا احتمال ہے متعدد آیات میں یہ معانی مستعمل ہیں قال اللہ تعالیٰ "يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا" اس میں
طيب بمعنی پاکیزہ ہے، وقال اللہ تعالیٰ "كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ" انفقوا من طيبات ما رزقناکم، ان دونوں آیتوں میں

طیب بمعنی حلال ہے، وقال اللہ تعالیٰ "وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرِجُ إِلَّا بُكْدًا" اس میں طیب بمعنی منبت ہے،

لیکن اس مقام پر بقول ابواسحاق اکثر کے نزدیک قرینہ مقامیہ کی وجہ سے طیب کے معنی طاہر اور پاک کہیں لکونہ الیق بموضع الطہارة وادفق بقولہ تعالیٰ بعد ذکر التیمم "وَالْمَنْ تَرِيْدُ لِيْطَهِّرْكُمْ" رہے اگانے کے معنی سوا اول تو یہ اس مقام کے مناسب نہیں، دوسرے یہ کہ بقول اصح خود امام شافعی کے نزدیک اگانے کی شرط نہیں کیونکہ پاک مٹی۔ تیمم جائز ہے اگرچہ اگانیوالی نہ ہو اور نا پاک سے جائز نہیں گو اگانیوالی ہو اس لئے لانا کا یہ استدلال بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ اس استدلال کی رو سے زمین شور سے تیمم جائز نہیں ہونا چاہیے جس میں اگانے کی صلاحیت ہی نہیں ہوتی، حالانکہ خفیہ کی طرح شوافع بھی جواز تیمم کے قائل ہیں اس میں تو صرف اسحاق بن راہویہ نے اختلاف کیا ہے کہ وہ کھاری مٹی سے تیمم کو جائز نہیں کہتے :-

قولہ اوہو مراد الخ دوہی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ اصول فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ خفیہ کے یہاں مشترک میں عموم نہیں ہے، شوافع کے نزدیک عموم کی گنجائش ہے، پس جب شوافع نے مشترک لفظ طیب کے ایک معنی (پاک اور طاہر ہونے کے) لئے تو گویا یہ معنی بالاتفاق مراد لئے گئے، اب ہمارے نزدیک اس لفظ کے دوسرے معنی مراد نہیں لئے جاسکتے لہذا عموم مشترک لازم آئیگا اور حسب صعیب طیب کے یہ معنی محقق ہو گئے تو حضرت ابن عباس رضی کی تفسیر اس مطلق کی قید نہیں بن سکتی کیونکہ ایت کی تفسیر تو حدیث سے بھی جائز نہیں، یہ تو ابن عباس رضی کا اثر ہے :-

افانث کا، جس ارض سے جواز تیمم کی بابت احادیث بکثرت موجود ہیں چنانچہ صحیحین میں حضرت جابر سے ترمذی اور ابن ماجہ میں حضرت ابو ہریرہ رضی والودرہ سے اور سنن ابوداؤد میں حضرت ابو ذرہ سے رفوع روایت ہے بخاری کے الفاظ ہیں "جُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا فَأَيُّهَا جِلُّ مِنْ أَمْتِي أَدْرِكْتَهُ الصَّلَاةُ فَلْيَصِلْ" یعنی تمام ارضیں میرے لئے سجدہ گاہ اور پاکی کے لائق بنائی گئی پس میری امت کا جو فرد نماز کے وقت کو یہاں بھی پالے اسے نماز ادا کر لینی چاہیے،

ابن القبطان کہتے ہیں کہ حدیث کے الفاظ راہیما جیل من امتی ادرکتہ اھ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ الارض سے مراد عام جنس زمین ہے جس میں زمین شور، ریگستان، پہاڑی حصہ سب ہی قسمیں داخل ہیں اور ہر طرح کے مقام پر نماز پڑھنے کا حکم دیا جا رہا ہے، ایک روایت میں یہ بھی ہے "فَعَنْدَهُ طَهُورٌ وَمَسْجِدٌ" یعنی موعظ طہارت اور سجدہ گاہ دونوں اس کے پاس ہیں،

اسی طرح حدیث ابو جہم میں ہے "ان البنی صلی اللہ علیہ وسلم تیمم علی جدار فی المدینۃ اھ" امام طحاوی حنفی اور ابن بطال وابن قسار مالکی کہتے ہیں کہ مدینہ کی دیواریں مٹی کے بغیر سیاہ پتھروں سے بنی ہوئی تھیں، اگر طہارت علی الاجازہ ثابت نہ ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس پر تیمم نہ کرتے،

علامہ کرمانی نے الکوکب الداری میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ دیوار پر عموماً غبار ہوتا ہے تو تیمم غبار پر ہونا نہ کہ اجار پر، علاوہ ازیں حدیث سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عصاء مبارک سے دیوار کو کھرچ کر باقی صاف کر

والنية فرض في التيمم وقال زفر بن ريس بفرض لان خلف عن الموضوع فلا يخالفه
في وصفه ولنا انه ينبغي عن القصد فلا يتحقق دون او جعل طهورا في حاله
مخصوصية والماء طهور بنقسه على ما مر

(تيمم میں نیت فرض ہے یا نہیں)

ترجمہ: اور تيمم میں نیت فرض ہے، امام زفر فرماتے ہیں کہ فرض نہیں ہے کیونکہ تيمم وضو کا خلیفہ ہے تو وصف میں وہ
اس کے خلاف نہیں ہو سکتا، ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ تيمم قصد سے خبر دیتا ہے تو وہ اس کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتا، یا تيمم
مخصوص حالت میں ذریعہ طہارت قرار دیا گیا ہے اور پانی ذاتی طور پر طہور ہے جیسا کہ گذر چکا:۔ تشریح:
قولہ والنية فرض الخ عام علماء کے نزدیک تيمم میں نیت فرض ہے امام زفر اس کے خلاف ہیں وہ فرماتے ہیں کہ فرض نہیں ہے
کیونکہ تيمم وضو کا خلیفہ ہے اور وضو کا وصف یہ ہے کہ وہ بلا نیت صحیح ہوتا ہے تو خلیفہ ہونے کے لحاظ سے تيمم کا وصف
بھی یہی ہونا چاہیے پس جیسے وضو بلا نیت صحیح ہوتا ہے ایسے ہی تيمم بھی بلا نیت صحیح ہوگا ورنہ اصل اور خلیفہ میں مخالفت لازم
آئے گی جو خلاف اصول ہے، جواب یہ ہے کہ بعض اوصاف میں خلیفہ کا اصل کے خلاف ہونا کچھ مستنکر نہیں ہے چنانچہ
دیکھ لو کہ وضو غسل اعضاء ثلاثہ اور مسح رأس سے ہوتا ہے اور تيمم صرف مسح وجہ اور سیدین سے ہوتا ہے نیز وضو میں
تکرار مسنون ہے تيمم میں مسنون نہیں ہے (بنایہ)۔

قولہ ولنا انه ينبغي الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ تيمم قصد سے خبر دیتا ہے یعنی لغت میں تيمم کے معنی قصد کے ہیں قال اللہ تعالیٰ
”ولا تيمموا الخبيث منه منفقون“ یعنی لا تقصدوا، وقان الشاعر

ولن يلبث العصران يوم وليلة ۞ اذا طلب ان يدرك ما تيمما

وقال آخره فان تك خيلي قد اصاب صميمها ۞ فعدا على عين تيممت سالكا

وللا عشي من تيممت قينا وكم دمنه ۞ من الارض من همم ذي شرن

تو قصد کے بغیر تيمم کا تحقق نہ ہوگا،

لیکن اس پر دو وجہ سے اعتراض ہوتا ہے اول یہ کہ جب لغت میں تيمم کے معنی ہی قصد کے ہیں تو اس میں نیت کی کوئی ضرورت
ہی نہیں رہتی، علامہ عینی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ قصد سے مراد قصد شرعی ہے اور قصد شرعی بلا نیت نہیں ہو سکتا
مگر صاحب سعایہ کہتے ہیں کہ یہ جواب محل نظر ہے اس واسطے کہ اعتراض مذکور اس پر مبنی ہے کہ صاحب ہدایہ کے قول
”یبنی عن القصد“ سے مراد انباء لغوی ہے پس قصد سے مراد بھی لا محالہ اس کے لغوی معنی ہی ہوں گے اور ”بدونہ“ کی
تفسیر اسی کی طرف راجع ہوگی ولا اثر هناك للقصد الشرعی، دوم یہ کہ جب لفظ تيمم لغت میں نیت مبنی عن القصد ہو تو قول ہماری

معہ اعتراض علیہ اہل الجوفوری بقولہ ہذا مشکل لان ابی صلی اللہ علیہ وسلم جعل التراب عند عدم الماء طهورا مطلقا بقولہ التراب

طہور المسلم ما لم یجد الماء ولا دلیل علی تقییدہ بالنیۃ فیجب اجراءہ علی اطلاقہ ۱۲

”لَتَتِمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا“ سے سوائے قصد استعمال تراب کے اور کوئی چیز ظاہر نہ ہوگی حالانکہ قصد استعمال تراب بعینہ نیت نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ ہے چنانچہ جو لوگ نیت کو شرط مانتے ہیں ان کے نزدیک اگر کوئی شخص مسح کے لئے مٹی کے استعمال کا قصد کرے اور تطہیر وغیرہ کی نیت نہ کرے تو تیمم جائز نہیں ہوتا،

صاحب غایۃ البیان نے دلیل مذکور کی تقریر یوں کی ہے کہ لفظ تیمم قصد پر وال ہے اور قصد ہی کا نام نیت ہے اور ہم کو تیمم کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور امر واجب کیلئے ہوتا ہے لہذا تیمم میں نیت شرط ہوگی، بخلاف وضو کے اس میں غسل و مسح کا حکم ہے جو نیت پر وال نہیں ہیں، اس پر شیخ اکمل الدین بارتی نے عنایہ میں یہ اعتراض کیا ہے کہ جو قصد مامور بہ ہے وہ قصد استعمال تراب ہے اور تیمم میں جس نیت کی ضرورت ہے وہ نیت طہارت، یا نیت اباحت نماز، یا نیت رفع حدث یا نیت رفع جنابت ہے اور یہ دونوں چیزیں علیحدہ علیحدہ ہیں ایک سے دوسرے کا وجوب کس طرح ہو سکتا ہے؟

علامہ عینی نے بنایہ میں اس کا جواب دیا ہے کہ مٹی استعمال کرنے کا قصد بعینہ نیت ہے کیونکہ یہ ارادہ ان چاروں باتوں میں سے کسی نہ کسی کے لئے مقصود ہوتا ہے ورنہ لازم آئیگا کہ دو مقصد ہوں ایک مٹی کے استعمال کا دوسرے ان چاروں باتوں میں سے کسی ایک کا حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے کہ تیمم میں دو نیتیں ہونی چاہئیں،

لیکن یہ جواب کچھ زیادہ ذنی معلوم نہیں ہوتا کیونکہ استعمال کا ارادہ ایک فعل کا ارادہ ہے اور یہ چاروں چیزیں مقاصد فعل اور تیمم کی غرض و غایت کہلائیں گی پس فعل اور نتیجہ فعل دونوں ایک کیسے ہو سکتے ہیں؟ اسی لئے محقق ابن الہمام نے شیخ اکمل کے اعتراض کی تائید کرتے ہوئے کہا ہے کہ تیمم ایک شرعی لفظ ہے جو قصد و ارادہ کی خبر دیتا ہے اور اصول میں یہ بات طے شدہ ہے کہ شرعی اصطلاحات میں لغوی معانی کا لحاظ اور اعتبار کیا جاتا ہے اس کے بعد فرماتے ہیں قتال المصنف فی التجنیس النیۃ المشروطۃ ہی نیتہ التطہیر ہو بالصیح،

صاحب عین الدلیل کہتے ہیں کہ گویا دوسروں نے جو رفع حدث و جنابت یا نیت استباحۃ نماز کو ضروری قرار دیا ہے وہ سب نیت تطہیر میں آجاتی ہیں اور فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر مسجد میں داخل ہونے یا قرآن پڑھنے، یا چھونے یا اذان و اقامت، یا سلام و جواب سلام، یا زیارت قبور کیلئے کسی نے تیمم کیا تو عام مشائخ کے نزدیک اس تیمم سے نماز جائز نہیں، قاضیخان نے اس کی تصریح کی ہے، اسی طرح صرف سجدہ شکر کی نیت سے تیمم شیخین کے یہاں نماز کیلئے کافی نہ ہوگا، امام محمد کی رائے اس کے خلاف ہے (ذخیرہ) نیز ظاہر الروایہ کے مطابق بہ ارادۃ تعلیم غیر تیمم کرنا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز نہیں (ای لا یجوز فی الصلوۃ فی الاصح صرح بہ فی معراج الدلیل) اور خود ایسے تیمم کے جواز میں بھی صاحب بخرد و مختار نے کلام کیا ہے، مترجم کی رائے میں اظہر و اشہر یہ ہے کہ خود ایسا تیمم کرنا ہی جائز نہیں ہے،

چہر کیف ان مسائل سے یہ واضح ہو گیا کہ ان صورتوں میں خود تیمم ہی جائز نہ ہوگا جس سے معلوم ہوا کہ صرف نفس فعل کی نیت تیمم کیلئے کافی نہیں بلکہ مقاصد تیمم کی نیت بھی ہونی چاہیے مثلاً طہارت، نماز، سجدہ تلاوت، نماز جنازہ، البتہ نوادر کی بعض روایات میں صرف تیمم کی نیت کو کافی قرار دیا ہے مگر یہ ظاہر مذہب کے خلاف ہے،

معلوم ہوا کہ لفظ تیمم ایسے قصد سے خبر دیتا ہے جو معتبر نیت کے علاوہ ہے تو اس قصد سے نیت معتبرہ کا موجب نہ ہوگا

در نہایت وضو، اذاتتم الی الصلوۃ، ای اذاتتم تیمم الی الصلوۃ کی رو سے وضو نہیں ہی اس معنی کے لحاظ سے نیت کو فرض کہنا
پڑے گا حالانکہ وضو میں نیت فرض نہیں ہے،

یہ سوال کہ ظاہر مذہب پر جواب سلام کیلئے تیمم کا عدم جواز۔ حدیث کی روشنی میں صحیح نہیں ہوتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے جواب سلام کیلئے تیمم فرمایا ہے، سو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث پر جمل سے جواب سلام کے موقع پر
آپ کا تیمم فرمانا بے شک ثابت ہے لیکن یہ متعین نہیں کہ صرف اسی مقصد کیلئے آپ نے تیمم فرمایا تھا، ہو سکتا ہے کہ آپ
نے یہ نیت طہارت تیمم کیا ہو پھر سلام کا جواب دیا ہو (فتح مخلصا)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جہاں تک قصد و ارادہ کا تعلق ہے وہ تمام افعال اختیار یہ میں ضروری ہوتا ہے اس میں تیمم کی
تخصیص اور امتیاز سمجھ میں نہیں آتا، لامحالہ کہ بنا پڑے گا کہ تیمم میں ایک خاص قصد و نیت کا اعتبار ہوگا اور اسی نیت خاصہ
کی وجہ سے تیمم وضو سے ممتاز ہوگا، وفی السعیۃ الاولى ان یستدل علی اشتراط النیۃ فی التیمم بحدیث انما الاعمال بالنیۃ
بناء علی تقدیر الصحة وستیثنی منه الوضوء قیاساً علی نظائرہ من غسل الثوب ونحوہ مما لا یتحتاج فیہ الی النیۃ (سعیہ، عینی
الہدایہ بہندیب و حنفی زیادہ) :-

قولہ ما جعل طہور الخ صاحب عنایہ فرماتے ہیں کہ تیمم میں نیت کے ضروری ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ مٹی وغیرہ کو شریعت
نے جو مطہر قرار دیا ہے وہ مخصوص حالات میں ہے کہ پانی دستیاب نہ ہو یا نقصان وہ ہو، نیز تیمم بھی نماز وغیرہ عبادات
مقصودہ کے لئے ہو پس جس طرح پانی کی موجودگی اور قدرت کی صورت میں تیمم جائز نہیں اسی طرح بلا نیت بھی مفید طہارت
نہیں ہے، اور نماز وغیرہ کیلئے تیمم کا مخصوص ہونا اس لئے ہے کہ ایت تیمم "تیمموا صعیداً طیباً، آیت "اذا تمم الی الصلوۃ
پر متفرع ہے جس سے معلوم ہوا کہ تیمم کی اجازت پانی نہ ملنے کی صورت میں نماز ہی کے لئے دی گئی ہے، شیخ الاسلام نے مسبوط
میں ایسا ہی لکھا ہے (نہایہ) :-

قولہ الماء طہور الخ سوال مقدر کا جواب ہے، سوال کی تقریر یہ ہے کہ جیسے مٹی وغیرہ کو شریعت نے مخصوص حالات میں
طہور قرار دیا ہے ایسے ہی پانی کو بھی مخصوص حالات (حالت ارادۃ صلوۃ) میں طہور ٹھہرایا ہے پس تیمم کی طرح وضو میں بھی
نیت شرط ہونی چاہیئے، جواب کا حاصل یہ ہے کہ پانی بذات خود یعنی بالطبع پاک کر سکی صلاحیت رکھتا ہے بخلاف مٹی
کے کہ اس کی یہ شان نہیں ہے یعنی وہ بالطبع طہور نہیں بلکہ ملوث ہے اس کو تو شریعت نے خلاف قیاس طہور قرار فلا یصیر
طہوراً لا بالشروط الذی ورد بہ النص، سوال پانی نجاسات محسوسہ کیلئے تو پاک کرنا والا ہے لیکن اس سے یہ کہاں لازم آیا کہ بغیر
نیت نجاسات حکمیہ کو بھی زائل کر دے (کافی الفتح)

صاحب عین الہدایہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ ایت "وینزل من السماء ماءً یطہرکم بہ" میں عام تطہیر مراد ہے نجاست
حقیقیہ سے ہو یا حکمیہ سے، مورد نزول سے اسی کی تائید ہوتی ہے کہ جنگ بدر کے موقع پر جب صحابہ کرام کو غسل کی ضرورت
پیش آئی اور پانی نہ مل سکا تو یہ آیت نازل ہوئی :-

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

ثم اذ نوى الطهارة او استباحة الصلوة لغيره ولا يشترط نية التيمم للحدث او للجنابة
هو الصحيح من المذهب فان تيمم نصراني يريد به الاسلام ثم اسلم لم يكن متيمما عند ابي حنيفة
وعنه وقال ابو يوسف وهو متيمم لانه نوى قربة مقصودة بخلاف التيمم لدخول
المسجد ومشي الى مصحف لانه ليس بقربة مقصودة

ترجمہ: پھر جب طہارت یا نماز کے مباح ہوئی نیت کی تو یہ کافی ہے۔ نہ حدث یا جنابت کیلئے تيمم کی نیت کرنا ضروری نہیں
ہے یہی مذہب صحیح ہے۔ پس اگر کسی نصرانی نے اسلام لائیکے ارادہ سے تيمم کیا پھر مسلمان ہو گیا تو وہ تيمم نہ ہوگا طریقیں کے
نزدیک امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ وہ تيمم ہے کیونکہ اس نے قربت مقصودہ کی نیت کی ہے۔ بخلاف اس تيمم کے جو بہ
نیت دخول مسجد یا بہ نیت مس مصحف ہو کیونکہ یہ قربت مقصودہ نہیں ہے۔۔۔ تشریح:

قول ثم اذ نوى التيمم کرنا والا بوقت تيمم کا ہے کہ نیت کرے صرف طہارت کی یا اباحت نماز کی یا رفع حدث و جنابت
کی؟ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جب تيمم کنندہ طہارت کی یا نماز کے مباح ہوئی نیت سے تيمم کرے تو یہ کافی ہے۔ رفع حدث
یا رفع جنابت کی نیت کرنا ضروری نہیں، یہی صحیح ہے، شیخ ابو بکر حصاض رازی کی رائے یہ ہے کہ رفع حدث یا رفع جنابت
کی نیت ہونی چاہیے تاکہ دونوں میں امتیاز ہو جائے اس لئے کہ حدث و جنابت دونوں کا تيمم بصفت واحد ہوتا ہے تو
نیت ہی کے ذریعہ ایک دوسرے سے ممتاز ہوگا جیسے فرض اور نفل نمازیں امتیاز نیت ہی سے ہوتا ہے۔ صاحب ہدایہ
نے رد المحتار میں المذہب، کہہ کر اسی قول سے احتراز کیا ہے کہ یہ صحیح نہیں، اور صحیح نہ ہوئی وجہ تجنیس میں مذکور ہے۔ انہ
روی عن محمد اذا تيمم يريد الوضوء اجزا عن الجنابة وان لم ينو عن الجنابة۔ کہ محمد بن سماعہ نے امام محمد سے روایت کیا ہے کہ جب
کسی جنبی نے بہ نیت وضو تيمم کیا تو یہ تيمم جنابت کیلئے بھی کافی ہوگا اگرچہ اس نے جنابت کی نیت نہیں کی، لصاب میں ہے
کہ اسی پر فتویٰ ہے (تامار خانہ)۔

قول، فان تيمم نصراني الخ مسئلہ کی تشریح سے پہلے یہ جان لینا چاہیے کہ قربات کی دو قسمیں ہیں مقصودہ اور غیر مقصودہ،
اور یہاں عبادت مقصودہ سے مراد یہ ہے کہ وہ ابتداءً لقرب الى الله کے طور پر مشروع ہو تابع غیر نہ ہو بالفاظ دیگر وہ
بذاتہ مشروع ہو کسی دوسری عبادت کے ضمن میں بطریق تبعیت واجب نہ ہو جیسے قبول اسلام، سجدہ تلاوت، سجدہ شکر،
نماز پنجگانہ، صلوٰۃ عیدین، صلوٰۃ جنازہ وغیرہ، اور غیر مقصودہ وہ ہے جو اس کے خلاف ہو جیسے دخول مسجد، مسح مصحف
روسلام، قرائت اذکار وغیرہ، پھر عبادات مقصودہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو بلا طہارت صحیح نہیں ہوتیں جیسے صلوٰات
خمس، سجدہ تلاوت، اور جنہی کے حق میں قرائت قرآن، دوسرے وہ جو بلا طہارت صحیح ہو جاتی ہیں جیسے اسلام لانا،
جب یہ تفصیل ذہن نشین ہو گئی تو اب معلوم ہونا چاہیے کہ فی نفسہ صحت تيمم کے حق میں تو صرف اس چیز کی نیت کا ہونا
شرط ہے جس کیلئے تيمم کر رہا ہے خواہ وہ عبادت مقصودہ ہو یا غیر مقصودہ، بلا طہارت صحیح ہو یا نہ ہو جاتی ہو،
پس اگر تلاوت قرآن یا دخول مسجد وغیرہ کے قصد سے تيمم کیا تو یہ امور اس کیلئے طہال ہو جائیں گے، (باقی مسئلہ پر)

ولہما ان التراب ما جعل طهورا الا في حال ارادة قربية مقصودة لا تصح بدون الطهارة
والاسلام قربية مقصودة يصح بدونها بخلاف سجدة التلاوة لانها قربية مقصودة
لا تصح بدون الطهارة

ترجمہ: طرفین کی دلیل یہ ہے کہ مٹی کو طہور نہیں دیا گیا مگر ایسی عبادت مقصودہ کے ارادہ کی حالت میں جو بلا طہارت
صحیح نہ ہو سکتی ہو اور اسلام ایسی عبادت مقصودہ ہے جو بلا طہارت درست ہو جاتی ہے، بخلاف سجدہ تلاوت کے
کیونکہ وہ ایسی عبادت مقصودہ ہے جو بلا طہارت درست نہیں ہوتی :- تشریح :-
قولہ ولہما ان التراب الخ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے مٹی وغیرہ کو مطہر صرف اس صورت میں قرار دیا ہے
جب ایسی عبادت مقصودہ کی نیت ہو جو بلا طہارت درست نہ ہو سکتی ہو، اور اسلام لانا گو عبادت مقصودہ ہے
لیکن طہارت پر موقوف نہیں بلا طہارت درست ہو جاتی ہے، بخلاف سجدہ تلاوت کے کہ وہ قربت مقصودہ
بھی ہے اور طہارت پر موقوف بھی ہے بلا طہارت درست نہیں ہوتی،

کفایہ اور نہایہ وغیرہ کی توضیح کے پیش نظر یہاں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ کافر اگر نماز کی نیت سے تیمم کرے اور
پھر اسلام لائے تو دلیل کی رو سے تیمم صحیح ہونا چاہیے اور اس تیمم سے نماز بھی صحیح ہونی چاہیے حالانکہ شیخ
الاسلام نے بسوط میں تصریح کی ہے کہ اس تیمم سے نماز جائز نہیں کیونکہ کافر میں نیت کی صلاحیت نہیں ہے،
جواب یہ ہے کہ وسائل یہاں دو اختلاف ہیں اول یہ کہ امام ابو یوسف کے نزدیک کافر میں اسلام لانے کے علاوہ
دوسرے کام کی صلاحیت نہیں ہے اور طرفین کے نزدیک کافر میں مطلقاً صلاحیت کی نفی ہے، دوم یہ کہ امام ابو یوسف
کے نزدیک تیمم کیلئے صرف نیت قربت مقصودہ کافی ہے اور طرفین کے نزدیک اس قربت مقصودہ کا ضروری
الطہارت ہونا بھی شرط ہے، قال فی النہایہ وعن ہذا فرق ابو یوسف بین نیتہ الاسلام ونیتہ الصلوۃ فقال لیکن تیممنا
(بقیہ ص ۳۲)

رہی یہ بات کہ اس تیمم سے نماز بھی جائز ہے یا نہیں؟ سو اس سلسلہ میں طرفین اور امام ابو یوسف کا اختلاف ہے طرفین
کے یہاں جواز نماز کے حق میں صحت تیمم کیلئے عبادہ مقصودہ کی نیت کا ہونا شرط ہے اور عبادت مقصودہ بھی ایسی ہونی
چاہیے جو بلا طہارت درست نہ ہو سکے، اور امام ابو یوسف کے نزدیک صحت تیمم کیلئے صرف عبادت مقصودہ کی نیت
کافی ہے، پیش نظر میں جو مسئلہ مذکور ہے وہ اسی اختلاف پر متفرع ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نصرانی (کافر) نے
اسلام لانیکی نیت سے تیمم کیا اور مسلمان ہو گیا تو طرفین کے نزدیک اس کا یہ تیمم نماز کیلئے کافی نہ ہوگا کیونکہ اسلام کو
قربت مقصودہ ہے مگر طہارت پر موقوف نہیں بلکہ بلا طہارت بھی درست ہے، اور امام ابو یوسف کے نزدیک
جو کہ ایسی عبادت مقصودہ کا ہونا شرط نہیں ہے جو بلا طہارت صحیح نہ ہو اس لئے وہ اس تیمم سے نماز پڑھنے کی اجازت
دیتے ہیں، بخلاف اس تیمم کے جو دخول مسجد یا مسجداً مصحف کی نیت سے ہو کہ دخول مسجد اور مسجداً مصحف قربت مقصودہ نہیں
ہے فان شمس المصحف لم یشرع عبادۃ الا لقراءة ودخول المسجد لم یکن عبادۃ الا لما یؤدی فیہ الصلوۃ والاعتکاف وغیرہا لالذاتہ :-

فی الاولیٰ دون الثانی وقال لان الاسلام یصح منه فتیح نیتہ التیمم منه للاسلام بخلاف التیمم نیتہ الصلوۃ لان الصلوۃ قرینۃ لا تصح من الکافر ولا تصح نیتہ الصلوۃ فیجعل وجودہ ذلک نیتہ وعدمہا بمنزلۃ واحدۃ یتبعی التیمم من غیر نیتہ فلا یتصح،
صدر الشریعہ کہتے ہیں کہ مسئلہ کا حاصل یہ نکلا کہ اسلام کی نیت سے کافر کا تیمم نماز کیلئے کافی نہ ہوگا، کیونکہ اسلام کو قربت مقصودہ ہے لیکن طہارت پر توقف نہیں ہے مگر امام ابو یوسف کے نزدیک چونکہ یہ شرط نہیں ہے اس لئے اس تیمم سے نماز پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں برخلاف نماز جنازہ یا سجدۃ تلاوت کے تیمم کے کہ اس سے بالاتفاق اس کے فرض صحیح ہے اگرچہ کافر میں صلاحیت نہ ہونیکی وجہ سے صحیح نہ ہو، ہاں اگر دخول مسجد یا قرآن پاک چھونے کیلئے تیمم کیا گیا تو اس سے یہی کام ہو سکتا ہے، عبادت مقصودہ نہ ہونیکی بناء پر بالاتفاق اس تیمم سے فرائض کی ادائیگی صحیح نہ ہوگی،

صاحب عین الہدایہ کہتے ہیں کہ اس کلام کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ تیمم تو صحیح ہو گیا لیکن ادائیگی فرض کے لئے کافی نہیں ہے، صاحب بجر کی رائے کے ہیں ہر ایسے کام کیلئے تیمم ہو سکتا ہے جس میں طہارت شرط نہ ہو، صاحب درمختار نے اس پر تفریع کرتے ہوئے کہا ہے کہ سونے کیلئے اور سلام و جواب سلام کیلئے بھی تیمم کیا جاسکتا ہے لیکن اس سے فرض نماز جائز نہیں ہے، شریعۃ الاسلام اور اس کی شرح مفاتیح الجنان میں ہے
«والتیمم لذکر اللہ وکل خیر و نرد السلام ونحوہ ای تیمم ایضاً لمثل ذلک المذكور کس المصحف وقرآۃ القرآن عنہ اذ عن ظہر القلب و زیارۃ القبر و دفن المیت والاذان والاقامۃ والدخول فی المسجدا و خروجہ ولو عند وجود الماء وصرح بہ فی شرح النکایۃ نقلاً عن المحيط»

لیکن منیہ اور اس کی شرح میں اس کے برخلاف یہ لکھا ہے کہ پانی کے ہوتے ہوئے مسجد میں داخل یا قرآن چھونے کے لئے تیمم درست نہیں ہے، صاحب عین الہدایہ کہتے ہیں ممکن ہے اس تردد کی وجہ وہ حدیث ہو جس میں جواب سلام کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تیمم کرنا مذکور ہے احد :-

قولہ بخلاف سجدۃ التلاوة الخ یعنی بخلاف سجدۃ تلاوت کے اس کے لئے تیمم جائز ہے کیونکہ یہ ایسی قربت مقصودہ ہے جو بلا طہارت صحیح نہیں ہوتی،

سوال نمبر الاسلام وغیرہ کے اصول میں تو یہ بات مصرح ہے کہ سجدۃ تلاوت قربت مقصودہ نہیں ہے، جواب یہاں اس کے قربت مقصودہ ہونیکا مطالب یہ ہے کہ یہ تابع امر آخر نہیں بلکہ ابتداء ہی تقرب الی اللہ کے طور پر مشروع ہے اور اصول میں جو اس کے قربت مقصودہ ہونیکی نفی کی گئی ہے وہ اس لحاظ سے ہے کہ ہیئت سجدۃ تلاوت مقصودہ نہیں بلکہ مخالفت مستغنیہ کے اظہار کی وجہ سے ہے :-

(تنبیہ) عجز عن الماء کی صورت میں سجدۃ تلاوت کیلئے تیمم جائز ہے یا نہیں؟ بعض مشائخ نے تو علی الاطلاق منع کیا ہے بناء برآنکہ سجدۃ تلاوت کا وجوب علی الفور نہیں ہے یہاں تک کہ ضرورت کا تحقق ہو اور بعض مشائخ نے صرف بحالت غرض جائز رکھا ہے بناء علی ان الحضر منقطع وجود الماء،
(باقی بر ص ۳۳)

وان توضحاً لا يريد به الاسلام ثم اسلم فهو متوضي خلاف الشافعي بناء على اشتراط النية فان تيمم مسلم ثم ارتد والعياذ بالله ثم اسلم فهو على تيممه وقال زفر ي بطل تيممه لان الكفر ينافيه فيستوي فيه الابتداء والانتهاؤه كالمحرمية في النكاح ولنا ان الباقي بعد التيمم صفة كونه طاهرًا فاعتراض الكفر عليه لا ينافيه كما لو اعترض على الوضوء وانما لا يصح من الكافر ابتداء لعدم النية منه

ترجمہ

اگر بلا ارادۃ اسلام وضوء کیا پھر مسلمان ہو گیا تو وہ متوضی ہے، برخلاف امام شافعی کے اشتراط نیت کی بناء پر، اگر مسلمان نے تيمم کیا پھر نعوذ باللہ وہ مرتد ہو گیا اس کے بعد مسلمان ہو گیا تو وہ اپنے تيمم پر رہیگا، امام زفر فرماتے ہیں کہ اس کا تيمم باطل ہو جائیگا کیونکہ کفر منافی تيمم ہے تو اس میں ابتداء و انتہاء دونوں یکساں ہوں گی جیسے باب نکاح میں محرمیت، ہماری دلیل یہ ہے کہ تيمم کے بعد طہارت کی حالت باقی رہی تو اس پر کفر کا عارض ہونا اس کے منافی نہ ہوگا جیسے اگر وضوء پر کفر عارض ہو جائے اور ابتداء کافر کا تيمم اس لئے درست نہیں کہ اس کی نیت معتبر نہیں :-۔ تشہیر لیجہ:

قولہ وان توضحاً الخ کافر نے بلا ارادۃ اسلام وضوء کیا پھر مسلمان ہو گیا تو ہمارے نزدیک اس کا وضوء درست ہوگا یعنی وہ اس وضوء سے نماز پڑھ سکتا ہے (اگر بارادۃ اسلام وضوء کیا تو بطریق اولیٰ وضوء جائز ہوگا اگرچہ اس کی نیت لغو ہوگی امام شافعی کے نزدیک اس کا وضوء نہ ہوگا کیونکہ وہ وضوء میں نیت کو شرط کہتے ہیں :-۔

(فائدہ) یہاں دو مسئلے ہیں ایک مسئلہ تيمم کافر جو صاحب ہدایہ کی عبارت ”فان تيمم نصرانی يريد به الاسلام ثم اسلم لم يكن تيمماً“ میں مذکور ہے، دوسرا مسئلہ وضوء کافر جس کو موصوف نے ”وان توضحاً لا يريد به احد“ سے بیان کیا ہے اور یہ دونوں مسئلے موصوف نے امام محمد کی جامع صغیر اور صدر شہید کی شرح جامع صغیر سے لئے ہیں، اب صدر شہید نے تو ان کو اسی طرح ذکر کیا ہے جس طرح صاحب ہدایہ نے ذکر کیا ہے لیکن جامع صغیر کی عبارت یوں ہے ”فان تيمم نصرانی يريد به الاسلام ثم اسلم لم يكن تيمماً“ و موقوفی محمد وقال ابو يوسف هو تيمم نصرانی توضحاً لا يريد به احد ثم اسلم فهو متوضي“ اور وقایہ یقین جمہدایہ سے ماخوذ ہے اس کی عبارت یہ ہے ”فلا يجوز تيمم كافر لا اسلامه وجاز وضوءه بلا نية“ پس صغار وقایہ نے نیت کو مطلق رکھ کر اس بات پر متنبہ کیا ہے کہ صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ کو جامع صغیر سے لیا ہے نہ ملاحظہ موافقت :-۔

دو قیہ ص ۳۱۱) او قہستانی نے جامع الرموز میں جو شارح کے قول ”التيمم خليف الوضوء والغسل عند العجز عن الماء“ کے ذیل میں لکھا ہے ”والتقييد بالعجز يدل على انه لا يجوز التيمم عند القدرة على الماء والظاهر انه يجوز لسجدة التلاوة وهو المختار كما في المختار للامام طاهر بن محمد“ یہ نقل اگر منقول عنہ کے مطابق بھی ہو تب بھی عا کتب کے خلاف ہونے کی بناء پر معتبر نہیں بالخصوص جبکہ خود قہستانی نے شارح کے قول ”بنية ادا السجدة“ کی شرح کرتے ہوئے کہا ہے ”فيه دليل على جواز التيمم لسجدة التلاوة وذكر القدوري في شرحه انه لا يجوز كما في المحيط وفي شرح الاصل انه يجوز في السفر لا الحضر لعدم الضرورة“ :-۔

قولہ فان تیمم مسلم الخ کسی مسلمان نے تیمم کیا پھر خود بالحد مرتب ہو گیا اس کے بعد دوبارہ مسلمان ہو گیا تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس ارتداد کی وجہ سے تیمم میں نقصان نہیں آئیگا بلکہ علیٰ حالہ باقی رہے گا، امام زفر فرماتے ہیں کہ ارتداد کی وجہ سے اس کا تیمم باطل ہو جائیگا، صدیقی شرح جامع صغیر وغیرہ میں اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ کفر منافی تیمم ہے اس لئے اس میں کفر کی ابتداء و انتہاء دونوں حالتیں یکساں ہوں گی اور ابتدائی کفر کی طرح کفر طاری بھی منافی تیمم ہوگا، اس واسطے کہ شریعت نے مٹی کو مسلمان کے حق میں طہور قرار دیا ہے تو یہ کافر کے حق میں طہور نہ ہوگا :-

قولہ والانتہاء اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ کفر جو منافی تیمم ہے وہ عبادت ہونیکے اعتبار سے منافی ہے اور تیمم کا عبادت ہونا نیت ہی کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے اور امام زفر کے نزدیک نیت شرط نہیں ہے تو تیمم پر کفر کا عارض ہونا ایسا ہی ہے جیسے وضو پر کفر کا عارض ہونا، جواب یہ ہے کہ امام زفر سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ تیمم کے لئے نیت شرط ہے، اور بنیاد میں ہے کہ منافات عدم اہلیت کے اعتبار سے ہے کیونکہ تیمم کی مشروعیت نماز کے لئے ہے اور کافر شخص نماز کا اہل نہیں ہے اس لئے اس کا تیمم باطل ہوگا نیت کرے یا نہ کرے، دینی المتبین و یجوز انہ تکلم فیہ علی قول من یری فیہ وجوب النیۃ کما تکلم ابو حنیفۃ فی المزارعۃ علی قولہما وان کان ہولاء یری - جواز ہا :-

قولہ کالمحرمۃ الخ یہ امام زفر کی طرف سے نظیر ہے کہ کفر کی ابتداء و انتہاء دونوں حالتیں منافی تیمم ہونے میں یکساں ہیں جیسے باب نکاح میں محرمیت کہ مرد و عورت میں ابتداء و محرمیت ہوتے ہوئے نکاح صحیح نہیں ہوتا، اسی طرح نکاح ہوجانے کے بعد اگر کوئی بات منافی نکاح پیش آجائے تو رشتہ مناکحت ختم ہو جاتا ہے مثلاً زوجین صغیر ہوں اور کوئی عورت ان کو دودھ پلا دے یا زوجین کبیر ہوں اور شوہر اپنی ساس سے زنا کر لے یا بیوی شوہر کے لڑکے سے زنا کر لے تو نکاح اسی طرح باطل ہو جاتا ہے جیسے شروع میں یہ صورتیں مانع نکاح ہوتی ہیں پس یہی حال تیمم کا بھی ہے، اور اس سلسلہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر وہ صفت جو منافی حکم ہو اس میں ابتداء اور بقا دونوں برابر ہوتی ہیں جیسے ردة محرمیت، حدث العمد فی الصلوۃ، الا ان یخرج شیء بالنقص کبقا الصلوۃ عند سبق الحدث حتی جاز البناء، فانہ مخصوص بالنقص و ہو قولہ علیہ السلام من تاء اور عفا اھ (فتح القدیر وغیرہ) :-

قولہ ولنا ان الباقی الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ جس وقت اس نے مٹی استعمال کی اس وقت وہ تھا تو اس کے حق میں مٹی مطہر واقع ہوئی اب تیمم کے بعد جو حالت باقی رہی وہ طہارت کی حالت ہے تو اس پر کفر کا عارض ہونا اس کے منافی نہ ہوگا جیسے طہارت وضو پر کفر کا عارض ہونا منافی نہیں ہے، سوال ردة تو بشہادت قرآن انسان کے عمل کو باطل کر دیتی ہے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "ومن ینفر بالایمان فقد حبط عملہ"

جواب ارتداد کی وجہ سے حبط اعمال کا مطلب تو اب کا ارتداد ہونا ہے پس یہاں تیمم کا ثواب نہ ملے گا اور طہارت باقی رہے گی جیسے اگر کوئی شخص ریاکاری کے طور پر وضو کرے تو اس کے اس عمل سے حدیث کا اثر ہو جاتا ہے وان کان لایشاب علی عملہ کذا فی المبسوط :-

وینقض التیمم کل شیء ینقض الوضوء لانہ خلفت عنہ فاخذ حکمہ وینقضہ ایضاً
رویۃ الماء اذا قدر علی استعمالہ لان القدرۃ فی الملاد بالوجود الذی ہو غایۃ تطہوریۃ التراب
(نواقض تیمم کا بیان)

ترجمہ: اور تیمم کو ہر وہ چیز توڑ دیتی ہے جو وضوء کو توڑ دیتی ہے کیونکہ تیمم وضوء کا نائب ہے تو اس نے اس کا حکم
لے لیا اور پانی کا دیکھ لینا بھی تیمم کو توڑ دیتا ہے جبکہ اس کے استعمال پر قادر ہو کیونکہ قدرت ہی مراد ہے
اس وجود سے جو مٹی کی پاکی کے لئے غایت ہے۔ تشریح:

قول ما ینقض التیمم الخ جو چیزیں وضوء کو توڑنے والی ہیں وہ تیمم کو بھی توڑ دیتی ہیں کیونکہ تیمم وضوء کا نائب ہے تو
اس کا حکم بھی اسی جیسا ہو گا لان حکم الخلف یجب ان یکون متحد مع الاصل، اور اس لئے بھی کہ اصل خلیفہ سے
اقرب ہے تو جو چیز ناقض اقرب ہو وہ ناقض اضعف بطریق اولیٰ ہوگی:-

قولہ فاخذ حکم الخ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ہمارے نزدیک تیمم میں نیت شرط ہے اور وضوء میں شرط نہیں
ہے پس خلیفہ اصل کے خلاف ہو گیا، جواب یہ ہے کہ تیمم ما موربہ وضوء کا خلیفہ ہے اور ما موربہ وضوء جو عبادت ہے
اس میں نیت شرط ہے، نیز تیمم جو وضوء کا نائب ہوتا ہے وہ علی الاطلاق نائب نہیں ہوتا بلکہ ارادۃ نماز کی حالت میں
نائب ہوتا ہے و بعد ما اراد الصلوۃ لا یتحتاج الی النیۃ (حاشیہ):-

قولہ ویقضہ ایضاً الخ اور اتنے پانی کے استعمال پر قادر ہو جانا بھی تیمم کو توڑ دیتا ہے جو اس کی ضروریات اصلیہ سے
فاضل ہو اور وضوء کیلئے کافی ہو کیونکہ پانی کی موجودگی جو مٹی کی پاکی کے لئے غایت قرار دی گئی ہے اس سے مراد
حصول قدرت ہے، پھر قدرت سے مراد قدرت شرعیہ ہے لہذا غضب کیا ہوا پانی اور وہ پانی جو اس
کے پاس بطور ولایت موجود ہو اس سے خارج رہے گا کہ اس کے لئے اس پانی کا استعمال شرعاً مباح
نہیں ہے تو اس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے صرح بہ الفصحیٰ الہروی فی شرحہ (سعایہ):-

(تنبیہ) صاحب کتاب، صاحب کنز الدقائق اور صاحب وقایہ وغیرہ نے یہ کہا ہے کہ ناقض تیمم ناقض
وضوء ہے حالانکہ تیمم بھی وضوء کا ہوتا ہے کبھی جنابت کا اور کبھی حیض و نفاس کا، اسی لئے صاحب تہذیب البصائر
اور شاہ نقایہ نے ”وینقض التیمم کل شیء ینقض الوضوء“ کے بجائے یہ کہا ہے ”وینقضہ ناقض
الاصول“ اور یہی بہتر ہے اس واسطے کہ جو ناقض غسل ہے وہ ناقض وضوء ضرور ہے لیکن ہر ناقض وضوء
ناقض غسل نہیں ہے پس اگر وضوء کا تیمم ہو تو ایک لوٹا پانی ملنے سے ٹوٹ جائے گا لیکن غسل کا تیمم
اتنے پانی سے نہیں ٹوٹے گا،

اسی طرح رتخ خارج ہونے سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے تو اس سے وضوء کا تیمم بھی ٹوٹ جائے گا لیکن
اس سے جو نہ غسل نہیں ٹوٹتا تو اس سے غسل کا تیمم بھی نہیں ٹوٹے گا، ہاں احتلام یا جماع سے دونوں
تیمم ٹوٹ جائیں گے:-

قولہ رویتہ الماء الخ پانی کا دیکھنا اور حقیقت ناقض نہیں ہے کیونکہ یہ خروج نجاست نہیں ہے بلکہ ناقض و تحقیق حدیث سابق ہے۔ لیکن ناقض کا عمل چونکہ اس وقت ظاہر ہوتا ہے اس لئے مجازاً رویت ماء کی طرف ناقض ہونے کی نسبت کر دی گئی (کذا فی البحر والبنایہ) پھر لفظ رویت میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اتنا پانی دیکھتے ہی تیمم ٹوٹ جائے گا، پانی کا استعمال ضروری نہیں ہے، ابن ہمام فرماتے ہیں کہ یہ عام ہے نماز کے اندر قادر ہو یا نماز سے باہر، ہر حال تیمم ٹوٹ جائیگا، اخلاف، سفیان ثوری، ایک روایت میں امام احمد اور شوافع میں سے امام مزنی اور ابن شریح اسی کے قائل ہیں بلکہ اکثر علماء کا مذہب یہی ہے، امام مالک، امام شافعی اور ایک روایت میں امام احمد کے نزدیک نماز کے درمیان قتا اور ہونا معتبر نہیں ہے تیمم بجالہ باقی رہیگا اور اسی تیمم سے اپنی نماز پوری کر لیگا کذا ذکرہ المعینی :-

قولہ لان القدرۃ الخ متن میں جو "اذا قدر علی استعمالہ" کی قید ہے اس کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ آیت "وَلَا تَسْتَمُوا الشَّاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً" اور حدیث "التعمید الطیب طہور المسلم ولو الی عشرین حج مالم یجد الماء" میں پانی کی موجودگی جو مٹی کی پاکی کے لئے غایت قرار دی گئی ہے اس سے مراد قدرت کا حاصل ہونا ہی ہے، بخلاف اس وجود کے جو کفارات کی بابت آیت "من لم یجد فصیام ثلاثہ ایام، ومن لم یجد فصیام شہرین متتابعین" میں مذکور ہے کہ اس سے مراد ملک ہے نہ کہ قدرت،

اس پر دو وجہ سے اعتراض کیا گیا ہے، پہلی وجہ غنا یہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ حدیث سے صرف انتہاء طہوریت ثابت ہوتی ہے اور اس سے انتہاء طہارت لازم نہیں آتی چنانچہ پانی استعمال کے ذریعہ سے نجس ہو جاتا ہے اور اس کی طہوریت منشی ہو جاتی ہے لیکن طہارت باقی رہتی ہے،

دوسری وجہ امام نسفی نے مستصفیٰ میں ذکر کی ہے کہ حدیث میں تیمم سابق کے انتقاض سے کوئی تعرض نہیں اس میں تو صرف اس بات کا بیان ہے کہ رویت ماء کے بعد تیمم جائز نہیں، اور یہ ہو سکتا ہے کہ رویت ماء منافی استدار ہوا و منافی بقاؤ نہ ہو جیسے باب نکاح میں گواہوں کا نہ ہونا کہ یہ استدار نکاح سے مانع ہوتا ہے اور بقاؤ نکاح سے مانع نہیں ہوتا،

بنایہ وغیرہ میں پہلے اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مٹی کا طہر ہونا موقت ہے تو اس سے وجود ماز تک موقت طہارت ثابت ہوگی، بخلاف پانی کے کہ وہ حقیقتہً طہر ہے اس لئے اس سے طہارت غیر موقتہ ثابت ہوگی، اور دوسرے اعتراض کا جواب صاحب مستصفیٰ نے یہ دیا ہے کہ طہارت ایسی صفت ہے جو محل کی طرف راجع ہے اس لئے اس میں ابتداء و انتہاء دونوں برابر ہیں جیسے باب نکاح میں محرمیت، لیکن شیخ ابن الہمام فتح القدیر میں اس جواب کی بابت فرماتے ہیں "و ما تیل انہ وصف یرجع الی المحلل اھ لا یفید دفعا ولا یمسہ :-"

و خائف السبع والعدو والعطش عاجز حكماً والنائم عند ابي حنيفة قد ادر
تقدیراً حتی لو مرّ النائم المتیم علی الماء بطلت تیممہ عندہ والمراد ما یکنی
للموضوع لان لا معتبر بما دونہ ابتداءً فکذا انتہاء

توضیح اللغة:

خائف ڈرنیوالا، سبع درندہ، عدو دشمن، عطش پیاس، نائم سو نیوالا :- ترجمہ :-
اور درندہ یا دشمن یا پیاس سے اندیشہ رکھنے والا حکماً عاجز ہے اور سونے والا شخص امام صاحب کے نزدیک
تقدیراً قادر ہے یہاں تک کہ اگر سو نیوالا متیمم پانی پر گزرے تو امام صاحب کے نزدیک اس کا تیمم باطل ہو جائیگا
اور مراد اتنا پانی ہے جو وضو کے لئے کافی ہو کیونکہ اس سے کم پانی کا اعتبار ابستدائ نہیں ہے تو
انتہا پر بھی نہ ہو گا :- تشہیر یحیٰ :

قولہ وخائف السبع الخ اگر کسی شخص کو دشمن یا درندہ کی وجہ سے اپنی جان یا مال کی ہلاکت کا خوف ہو یا پیاس کا
اندیشہ ہو تو پانی موجود ہونے کے باوجود تیمم کر سکتا ہے کیونکہ وہ بھی پانی استعمال کرتے سے حکماً
عاجز ہے، شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اسی طرح اگر اٹا گوندھنے کی ضرورت میں پانی صرف ہونے کے
خیال سے تیمم کیا تو یہ بھی جائز ہے البتہ اگر شوربہ کی ضرورت کیلئے پانی درکار ہو تو اس کے لئے تیمم نہیں
کر سکتا، لیکن ان اعداء کے زوال کے بعد آیا وضو کر کے نمازوں کو ٹھیک کرنا چاہیے یا نہیں؟ قال فی النہایۃ
قلت جائز ان تجب الاعادة علی الخائف من العدو بالوضوء لان العذر من قبل العباد اھ

نہایہ میں کہا ہے کہ دشمن کا خوف چونکہ بندوں کی جانب سے ہوتا ہے اس لئے زوال کے بعد نماز کا اعادہ
واجب ہونا چاہیئے، ابن الہمام فرماتے ہیں یعنی فقہاء نے سہادی اور بندوں کی طرف سے خوف میں فرق کیا
ہے پس دوسری صورت میں اعادہ کو واجب کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص مجبوس ہو اور وہ تیمم کر کے
نماز پڑھ لے پھر قید سے رہائی ہو جائے تو اس پر نماز کا اعادہ واجب ہوتا ہے،

اسی طرح صاحب ہدایہ نے تجنیس میں اور ولوالحی نے اپنے فتاویٰ میں ذکر کیا ہے کہ ایک شخص نے وضو کا
ارادہ کیا اور کسی نے بذریعہ وعید اس کو وضو کرنے سے روک دیا تو اس کو تیمم کر کے نماز پڑھ لینی چاہیئے پھر
جب وعید مذکور جاتی رہے تو نماز کا اعادہ کرنا چاہیئے، اور علامہ زاہدی کی شرح قدوری میں مسئلہ مجبوس کے
بعد مذکور ہے "و کذا لا یسیر اذا منعه الکفار عن الوضوء والصلوة تیمم ویؤمّی ثم یعید و کذا المقید" اس
کے بعد شیخ زاہدی فرماتے ہیں "و بخلاف الخائف منهم لان الخوف من الله فنقص علی غلاف ماسف
النتیایۃ (فتح القید بزیادۃ) :-

قولہ والنائم الخ سو نیوالا شخص امام صاحب کے نزدیک تقدیراً پانی پر قادر ہے یہاں تک کہ اگر سو نیوالا متیمم
پانی پر گزرے تو امام صاحب کے نزدیک اس کا تیمم ٹوٹ جائے گا، بشرطیکہ سونا ناقض وضو ہونے کی

حد تک نہ ہو بلکہ ہر وقت مسنونہ پر ہو مثلاً پیدل چلتا ہو یا سواری پر سواری ہو کر اس طور سے سوتا ہو اگر اسی سونے سے طہارت نہیں جاتی (چنانچہ فتاویٰ قاضی خان اور بحر وغیرہ میں اس کی تصریح موجود ہے اور اسی لئے صاحب جمع و صاحب تنویر الابصار نے مسئلہ کو نا عس کے حق میں تسلیم کیا ہے۔

صاحب بنیاء وغیرہ نے امام صاحب کے قول کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ سونا بندوں کا اپنا فعل ہے کوئی شرعی عذر نہیں ہے نیز نیند سبب خفی ہے حالانکہ حکم کا عذر سبب ظاہر ہے ہر موتی ہے اور پانی پر گزرنا سبب ظاہر ہے اس لئے امام صاحب نے سوئیہ لے کر معذور اور عاجز نہیں سمجھا بلکہ حکماً قادر ہی شمار کیا ہے۔

وقال فی شرح الجمع فی وجہ الانتقاض عندہ «الشرع ان اعتبرہ القدر من النوم یقظہ کان کالیقظان وان لم یعتبر یقظہ کان بذاتہ» امام یلیقظ بالیقظہ وکل نوم لم یلیقظ بہا شرعاً فہو حیث بالاجتماع» (فتح)

علامہ ولواجی نے اپنے فتاویٰ میں ذکر کیا ہے کہ سوئیہ الاچیس مسائل میں بمنزلہ مستیقظ کے ہے جن میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے جو زیر بحث ہے یعنی ان النائم اذا مر علی یار انتقض تیممہ (سعیہ) صاحبین کے نزدیک نائم مذکور معذور اور عاجز عن المار ہے تو ان کے قول پر اس کا تیمم نہیں پڑے گا۔

(فائدہ) شیخ قمر تاشی نے زیادات حلوانی سے ذکر کیا ہے کہ پانی پر گزرنیوالے تیمم نائم کے تیمم کے انتقاض کی بابت دو روایتیں ہیں، اور کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا، صاحب ہدایہ اور صاحب بنیاء نے امام صاحب کی طرف انتقاض تیمم کا قول منسوب کیا ہے جو امام صاحب سے ایک روایت ہے اور دوسری روایت قول صاحبین کی طرح عدم انتقاض کی ہے اور اسی روایت کو صحیح کہا گیا ہے چنانچہ تجنیس میں ہے «صلی بالیتیم و فی جنبہ برہم العلم برہاز علی قولہم ولو کان علی شاطئ النہر ولم یعلم بہ عن ابی یوسف روایتان فی روایت لا یجوز اعتباراً بالاداءۃ المعلقۃ فی عنقہ و فی روایت یجوز لانه غیر قادر اذ لا قدرۃ بدین العلم قیل ذاقول ابی حنیفہ و ہوالاصح اھ یعنی پہلے میں کنواں ہوتے ہوئے بھی لاعلمی کی حالت میں تیمم بالاتفاق صحیح رہے گا اگر نہر کے کنارے پر رہتے ہوئے بے خبری رہے تو امام ابو یوسف کی ایک روایت کے مطابق تیمم جائز نہ ہوگا اور ایسا سمجھا جائیگا کہ محلے میں مشک لٹکی ہوئی ہے اور بے خبر ہو کا دعویٰ کرتا ہے جو مستحکم نہیں ہو سکتا، اور دوسری روایت عدم علم اور عدم قدرت کی وجہ سے جواز کی ہے کہا گیا ہے کہ امام صاحب کا بھی یہی قول ہے اور یہی اصح ہے۔

شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں «فاذا کان ابو حنیفہ یقول فی المستیقظ حقیقۃ علی شاطئ النہر لا یعلم بہ یجوز تیمم فکیف یقول فی النائم حقیقۃ بانتقاض تیممہ» کہ جب امام صاحب جاگتے ہوئے شخص کو نہر کے کنارے پر ہونے کے باوجود معذور سمجھتے ہیں تو سوئیہ لے کر کیسے معذور نہیں سمجھیں گے،

صاحب عین الہدایہ کہتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں فرق یہ ہو سکتا ہے کہ اسباب علم میں جہاں تک اختیاری ہو نیکاً تعلق ہے جیسے جاگنا اس میں اس نے کوتاہی نہیں کی، پھر بھی لاعلمی اعذار مساویہ کے درجہ میں ہوگی،

جو معتبر ہو فی چاہیے، لیکن سو جانا اختیاری امر ہے، شریعت اس کا اعتبار کرے تو عذر ہے ورنہ نہیں، بہر
کیف فتاویٰ قاضی خاں، مجتبیٰ، قوشچ، تجنیس، نہر، حلیہ، غنیہ، درمختار اور فتح القدیر وغیرہ میں عدم انتفاص
ہی کو اصح کہا ہے :-

قولہ والمراد ما یحیی الخ یعنی صاحب کتاب کے قول "وینقضه ایضاً روتہ المار" میں ما سے مراد اتنا پانی
ہے جو وضو کے لئے کافی ہو سکے یہاں تک کہ اگر تیمم نے پانی یا ادا اس سے وضو کرنا شروع کیا اور اعضا
دھوئے ہوئے ایک پاؤں دھونے سے رہ گیا کہ پانی ختم ہو گیا تو اگر اس نے اعضا و متغولہ کو
دو دو یا تین تین بار دھویا ہو تو اس کا تیمم ٹوٹ جائے گا اور اگر صرف ایک ایک بار دھویا ہو تو تیمم
نہیں ٹوٹے گا، وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس نے اتنا پانی پایا ہے جو وضو کے لئے کافی ہے
اس لئے کہ اگر وہ صرف ایک ایک بار اعضا دھوتا (جس سے فرض کی ادائیگی ہو جاتی ہے) تو پانی کافی ہو جاتا
بخلاف دوسری صورت کے کہ اس میں اتنا پانی نہیں پایا،

امام شافعی فرماتے ہیں کہ ہوتے ہوئے تیمم جائز نہ ہوگا اگرچہ پانی کم ہو پس اس کو استعمال کر کے ختم کرے اس کے
بعد تیمم کرے، اس واسطے کہ قول باری "فلم تجدوا ماء" نکرہ سیاق نفی میں ہونے کی وجہ سے اسی کا مفید
ہے، اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کوئی اتنا پانی پائے جس سے بعض نجاست حقیقیہ کو زائل کر سکتا ہو یا کسی نے
اتنا کڑا پایا جس سے ستر کا کچھ حصہ چھپا سکتا ہو کہ اتنے ہی کا استعمال ضروری ہوتا ہے،

ہماری دلیل یہ ہے کہ نص میں ما سے مراد اتنا پانی ہے جو زائل مانع کیلئے کافی ہو سکتا ہو اس
واسطے کہ حق تعالیٰ نے غسل اعضا ثلاثہ اور مسح رأس کا حکم فرمایا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ غسل پانی ہی سے ہو سکتا
ہے، پھر پانی کی عدم موجودگی میں اس حکم کو تیمم کی طرف منتقل فرمایا ہے حیث قال "فلم تجدوا ماء" تو لامحالہ
تقدیر عبارت یوں ہوگی "فاغسلوا و امسحوا بالما فان لم تجدوا ماء فتخلون به و مسحون ما عینتہ علیکم
فتمسحوا" رہا نجاست حقیقیہ اور ستر پر قیاس کرنا سو یہ اس لئے فاسد ہے کہ یہ دونوں چیزیں
متجزی ہیں فیض الزامہ باستعمال القلیل للتقلیل ولا یفید معنا اذ لا یجزأھما بل المحدث قائم مابقی
ادنی لمعنی فلیتقی تجرد اضاعۃ مال خصوصاً فی موضع عزتہ مع لقاء المحدث کما ہو (فتح القدیر) :-

(فائدہ) شیخ ابن الہمام نے فتح القدیر میں اس موقع پر ایک جزیئہ ذکر کیا ہے جو حاجیوں سے متعلق ہے
اور وہ یہ کہ حاجی کے ساتھ زمرم کا پانی اگر ڈرام یا کنستر میں رائگ وغیرہ سے بند کیا ہوا ہو تو جب تک اس کو
پیاس وغیرہ کا اندیشہ نہ ہو تیمم جائز نہ ہوگا، اس کے بعد فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں صاحب ہدایہ نے تجنیس
میں ایک حیلہ لکھا ہے جس سے آپ زمرم بھی بچ جائے اور دائرہ قانون میں تیمم کی اجازت بھی مل جائے
اور وہ یہ ہے کہ مالک اس پانی کو پہلے کسی دوسرے کو پہنچا کر دے اور پھر بطور امانت اپنے ساتھ رکھ لے
اس کے بعد ساتھی سے ہمدردی کے طریقہ پر لے لے، لیکن قاضی خاں کے نزدیک حیلہ صحیح نہیں،
دبانی ص ۱۶۷

وَلَا يَتَيَّمُ الْإِبْصَعُ طَاهِرًا لَّانَ الطَّيِّبَ أُرِيدَ بِهِ الطَّاهِرُ وَلَا نَهَى التَّطَهِيرُ
فَلَا بُدَّ مِنْ طَهَارَتِهِ فِي نَفْسِهِ كَالْمَاءِ

ترجمہ۔

اور تیمم نہ کرے مگر پاک مٹی سے، کیونکہ لفظ طیب سے مراد پاک ہے اور اس لئے کہ مٹی پاک کرنیکا ذریعہ ہے تریانی کی طرح خود اس کا پاک ہونا بھی ضروری ہے۔۔۔ تشریح:

قولہ وَلَا يَتَيَّمُ الْإِبْصَعُ طَاهِرًا، میں لفظ طیب سے مراد چونکہ طاهر ہے اس لئے بقول صاحب عنایہ بالا جماع تیمم کیلئے مٹی کا پاک ہونا شرط ہے، اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ اگر ناپاک زمین اس طرح خشک ہو جائے کہ ناپاکی کا اثر جاتا رہے تو اس پر نماز پڑھنا جائز ہے لیکن اس سے تیمم کرنا جائز نہیں، (قاضی خاں، صدر، نہایہ) نیز اگر کیلئے ناپاک کپڑے پر گرو وغیرہ پڑ جائے تو وہ ناپاک ہوگا اور اس سے تیمم جائز نہ ہوگا، ہاں اگر ناپاک کپڑا خشک ہو گیا تھا اس کے بعد غبار آیا تو تیمم درست ہوگا (فتح القدیر نہایہ) سوال ارشاد نبوی "ذَكَاةُ الْأَرْضِ يَسْهُبَا" سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ زمین خشک ہونے کے بعد پاک ہو جاتی ہے تو جیسے اس پر نماز جائز ہے ایسے ہی تیمم بھی جائز ہونا چاہیے، جو اب تیمم میں طہارت کا شہ دینا چونکہ عبارة النص سے ثابت ہے اس لئے خبر واحد اس کے معارض نہیں ہو سکتی، بخلاف مکان صلوة کے کہ اس کی طہارت کا شرط ہونا دلالت النص سے ثابت ہے فیہ عارضہ فبر الواحد (نہایہ)۔۔۔

البقیہ منہک

چنانچہ وہ اپنے فتاویٰ میں فرماتے ہیں، "بِذَلِكَ يَصِحُّ فَاِنْ لَوْرَأَى مَعَ غَيْرِهِ مَا زِيَادَةً بِمِثْلِ الشَّيْءِ أَوْ بَعْضِ لَيْسَ بِجَوَازٍ لِّلْتِمِّمِ فَإِذَا تَمَكَّنَ مِنَ الرَّجُوعِ فِي الْهَيْئَةِ كَيْفَ بِجَوَازِ التَّمِّمِ أَهْلُ كَيْفَ يَصْلُحُ نَهَى، اس لئے کہ اگر تیمم دوسرے کے پاس پانی دیکھے جو مناسب مہبت پر یا کچھ نقصان کے ساتھ فروخت کرتا ہو تو اس کے لئے تیمم جائز نہیں، اور جب یہاں اس کے لئے بہرہ سے رجوع ممکن ہے تو تیمم کیسے جائز ہو سکتا ہے؟ شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ بہرہ سے رجوع کرنا چونکہ مکروہ ہے اس لحاظ سے گویا اس کے حق میں پانی معدوم ہے گو حقیقتہً پانی موجود ہے جیسے پینے کیلئے مشکے وغیرہ میں پانی موجود ہوتا ہے لیکن حکماً معدوم ہوتا ہے بخلاف جمع کے کہ اس میں کراہت نہیں ہے (فتح القدیر)

در مختار میں ہے کہ ایسے طریقہ میر بہرہ کرنا چاہیے کہ رجوع ممکن نہ رہے یا آب زمزم میں سادہ پانی یا گلاب وغیرہ اس قدر ملا دے کہ زمزم مغلوب اور دوسری چیز غالب آجائے، لیکن صاحب عین الہدایہ فرماتے ہیں کہ اس میں تردد یہ ہے کہ اول تو پانی دوسرے سے مانگنا پڑے گا، دوم یہ کہ زمزم کو مغلوب کر کے دوسری چیزیں شامل کرنے سے زمزم کی افادیت ختم ہو جائے گی۔۔۔

محمد حنیف خفر گنگوہی

وَلَيْسَتْ لِعَادِمِ الْمَاءِ وَهُوَ يَرْجُوهُ أَنْ يُؤَخِّرَ الصَّلَاةَ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ فَإِنْ وَجَدَ الْمَاءَ يَتَوَضَّأُ
وَالْإِتِمَامَ وَصَلَّى لِيَقَعَ الْإِدَاءُ بِأَكْمَلِ الطَّهَارَتَيْنِ فَصَارَ كَالطَّامِعِ فِي الْجَمَاعَةِ
وَعَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَوَى يُونُسُ فِي غَيْرِ رَوَايَةِ الْأَصُولِ أَنَّ التَّأخِيرَ حَتَّمُ لَاقِ غَالِبِ
الرَّأْيِ كَالْمُتَحَقِّ وَجِبَ الظَّاهِرُ أَنَّ الْحُجْرَ ثَابِتٌ حَقِيقَةٌ فَلَا يَزُولُ حُكْمُهُ إِلَّا بِبَيِّنٍ مِثْلِهِ
تَوْضِيحُ اللَّفْظِ

عادم۔ عدم (س) عَدَّ ناسے کم فاعل ہے بمعنی کم کرنا، یرجو (ان) رجاء امید کرنا، طامع۔ طمع (س) طمعات اسم فاعل ہے بمعنی
لا لچ کرنا، حتم بمعنی واجب :-

ترجمہ : اور مستحب ہے پانی نہ پانی والے کیلئے اور انحالیکہ وہ پانی کی امید رکھتا ہو یہ کہ وہ نماز کو مؤخر کر دے آخر وقت
تک پس اگر وہ پانی پائے تو وضو کر لے ورنہ تیمم کر کے نماز پڑھ لے تاکہ نماز کی ادائیگی دونوں طہارتوں میں سے اکمل
کے ساتھ واقع ہو پس یہ ایسا ہو گیا جیسے جماعت کا خواہشمند (انتظار کرتا ہے) شیخین سے غیر اصول کی روایت
یہ ہے کہ تاخیر کرنا واجب ہے کیونکہ غالب رائے مانند متحقق کے ہے، ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ غیر حقیقہ
ثابت ہے تو اس کا حکم زائل نہ ہوگا مگر اسی کے مثل یقین کے ساتھ :- تشریح :-

قولہا ویتحب الخ جس شخص کے پاس پانی نہ ہو لیکن پانی ملنے کی امید ہو تو اس کو چاہیے کہ نماز میں تاخیر کر دے اور آخر
وقت تک انتظار کرے، امام شافعی کے نزدیک بھی تاخیر ہی اصح ہے بشرطیکہ طامع جماعت ہو (غناہ) اب یہ
تاخیر و انتظار واجب ہے یا مستحب ؟ اس کی بابت تین قول ہیں اول یہ کہ نہ واجب ہے نہ مستحب بلکہ ہر حال
میں اول وقت میں نماز پڑھنا افضل ہے، امام شافعی سے اور امام ابو حنیفہ کے شیخ حضرت حماد سے
یہی مروی ہے، علامہ زبیدی وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ یہ پہلا واقعہ ہے جس میں امام ابو حنیفہ نے اپنے استاذ حماد
کے خلاف کیا ہے کہ حضرت حماد نے اول وقت میں تیمم کر کے نماز پڑھی اور امام صاحب نے آخر وقت میں
پانی پیا تو وضو کر کے نماز پڑھی،

دوم یہ کہ تاخیر واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، ظاہر الروایہ یہی ہے، سوم یہ کہ تاخیر واجب ہے، یہ شیخین سے اصول
کتاب کے سوا یعنی نوادر و بارونیات کی روایت ہے، ان دونوں قولوں کی وجہ تو اگے آرہی ہے البتہ یہاں یہ بات
یاور کرنی چاہیے کہ یہ اختلاف اس وقت ہے جب اس کے اور موضع رجاء، ماء کے درمیان ایک میل یا اس سے زائد
مسافت ہو، اگر ایک میل سے کم ہو تو تیمم کی اجازت نہیں ہے خواہ وقت مکمل جائیگا اندیشہ ہو (کاکی)
نقیۃ ابو جعفر کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب ثلاثہ اس پر متفق ہیں، پھر ثمرہ اختلاف یہ ہے کہ استحباب کے قول
پر ترک تاخیر جائز ہے اور وجوب تاخیر کے قول پر ترک تاخیر جائز نہیں (عین الہدایہ) :-

ترجمہ : بعض شراح بسوط وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر آخر وقت میں پانی ملنے کی امید ہو تو افضل تاخیر ہے ورنہ
افضل یہ ہے کہ اول وقت میں نماز پڑھ لے، اس سے بعض حضرات نے یہ سمجھا ہے کہ اول وقت میں نماز پڑھنا

ہمارے نزدیک بھی علی الاطلاق افضل ہے الایہ کہ تاخیر ایسی فضیلت کو متضمن ہو جو تاخیر کے بغیر حاصل نہ ہو سکتی ہو جیسے کثیر جماعت اور نماز باکمل الطہارتین، صاحب نہایہ، صاحب عنایہ اور تاج الشریعہ وغیرہ شراح ہمایہ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے،

مگر یہ ہمارے تمام اصحاب کے کلام کے خلاف ہے چنانچہ صاحب مدایہ وغیرہ متقدمین نے اپنی کتابوں میں تصریح کی ہے کہ دستحب الاسفار بالفجر والاہلاد بالظہر فی الضعیف و تاخیر العصر بالمستغیر الشمس و تقدیم المغرب و تاخیر العشاء الی ما قبل ثلث اللیل، پس حق وہ ہے جو علامہ عینی نے ذکر کیا ہے کہ اس مقام میں اول و آخر وقت سے مراد اول و آخر وقت مستحب ہے نہ کہ اول و آخر مطلق وقت نحاصل کلام ہم ان اداء العبادات فی اول الوقت المستحب المعهود افضل لغیر راجی المار و التاخیر عن اولہ الی آخر الوقت المستحب افضل لراجیہ (کذا فی السعایۃ) :-

قولہ لعدم الماء الخ صاحب عنایہ فرماتے ہیں کہ "لعدم الماء" غیر عادم مارد سے احتراز کیلئے نہیں ہے بلکہ امام شافعی کے قول سے احتراز ہے کہ اگر عادم مارد کو آخر وقت میں پانی ملنے کی امید ہو تب بھی نماز کو مقدم کرے "وہویرجوز"۔ ایسا یہ ہے کہ رجاء سے مراد غلبہ ظن ہے یعنی تم کیلئے آخر وقت تک پانی کا انتظار کرنا اس وقت ہے جب پانی ملنے کا گمان غالب ہو صرف وہم اور شبہ کافی نہیں ہے "ان یؤخر الصلوۃ" یہ اطلاق نماز مغرب کو بھی شامل ہے پس اس کو غیوبت شفق تک مؤخر کرے اکثر کی رائے یہی ہے "الی آخر الوقت" آخر وقت سے مراد آخر وقت جواز ہے یا آخر وقت استحباب؟ دونوں قول ہیں بخندی کہتے ہیں کہ آخر وقت جواز تک مؤخر کرے، لیکن صحیح یہ ہے کہ آخر وقت استحباب تک مؤخر کرے کما فی المنع عن الوانی، تیسرا قول یہ بھی ہے کہ ان کان علی ثقۃ فالی آخر وقت الجواز ان کان علی طمع فالی آخر وقت الاستحباب (راجع بحر) امام مالک فرماتے ہیں کہ اوسط وقت میں تمیم کر لے لائنہ خیر الامور (کفایہ) تا تاخیرانیہ میں محیط سنی بقول ہے لا یفرط فی التاخیر حتی یرتفع الصلوۃ فی وقت مکروہ کہ اتنی تاخیر نہ کرے جس سے نماز مکروہ وقت میں واقع ہو:-

قولہ لیتقع الاداء الخ جس کے پاس پانی نہ ہو لیکن پانی ملنے کی امید ہو تو اس کو آخر وقت تک انتظار کرنا مستحب ہے اب اگر پانی مل جائے تو وضو کرے ورنہ تمیم کر کے نماز پڑھ لے تاکہ نماز کی ادائیگی اکمل طہارتین اور نہ اسے ساتھ ہو جائے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے خواہشمند جماعت کے لئے آخر وقت تک جماعت کا انتظار کرنا مستحب ہے، سوال جب وضو اکمل الطہارتین ہے تو تمیم کی امامت متوضی کیلئے صحیح نہیں ہونی چاہیئے لامتناع بناءً، القوی علی الضعیف، جواب اکمل طہارت سے "اداء صفا اکمل ہونا ہے نہ کہ ذائنا، اور مقتدری کو نماز کا وصف اکمل ہونا مانع بننا نہیں ہے:-

قولہ فصار کالطامع الخ صاحب عنایہ فرماتے ہیں کہ "کالطامع فی الجماعۃ" غیر طامع سے احتراز کیلئے نہیں ہے بلکہ یہ امام شافعی پر الزام ہے کیونکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ طامع جماعت کیلئے تاخیر مستحب ہے اور اسکی نظیر موجبات

عسل کی بابت قول اصحاب ہے "والتقاء الختانین من غیر انزال" کہ اس میں من غیر انزال قید انزال سے احتراز کیلئے نہیں کیونکہ موجبیت انزال و عدم انزال کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، بلکہ یہ انصاری کے قول سے مستلزم ہے :-

قول ابو حنیفہ الخ شیعین سے نوادر کی روایت یہ ہے کہ تاخیر واجب ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ غالب رائے کا حکم متیقن جیسا ہوتا ہے چنانچہ حق تعالیٰ نے غالب رائے کو علم سے تعبیر کیا ہے فقال "فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعنہن الی الکفار" اسی طرح مریض کے لئے تیمم کا جواز اور مکروہ کیلئے کلمہ کفر کے اجرا کا جواز اسی لئے ہے کہ غالب رائے بمنزلہ متحقق کے ہوتا ہے پس جب اس کا غالب گمان یہ ہے کہ پانی مل جائیگا تو وہ پانی پر حکم قادر ہو گیا لہذا تیمم مباح نہ ہوگا،

پھر مولانا عبدالحی صاحب حاشیہ ہدایہ میں فرماتے ہیں کہ "متحقق" سے صاحب ہدایہ کی مراد متیقن نہیں بلکہ موجود ہے اور تقدیر عبارتوں سے لان ما بالغالب الرائی کا متحقق یعنی جو چیز غالب رائے سے ہو (اور وہ یہاں پانی کا وجود اور اس کا ملنا ہے) وہ موجود بالفعل کے مثل ہوتا ہے اور جب پانی موجود بالفعل ہو تو تیمم جائز نہیں ہوتا تو یہاں بھی جائز نہ ہوگا، اس تقریر سے وہ اعتراض وارد نہیں ہوتا جو صاحب عنایہ نے شیخ عبدالعزیز سے نقل کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تعلیل مذکور اس کی مقتضی ہے کہ جب پانی کا حصول متیقن ہو تو تیمم جائز نہ ہوگا حالانکہ آغاز باب میں تصریح کر چکے ہیں "او خارج المصر بنیہ و بین المصر میل او اکثر تیمم بالصعید" :-

قول ما وجہ الظاہر الخ ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ عجز حقیقتہً ثابت ہے تو اس کا حکم جو جواز تیمم ہے وہ ناکل نہیں ہو سکتا تا وقتیکہ اسی کی برابریقین حاصل نہ ہو، اس پر یہ اشکال کیا جاتا ہے کہ جنگل یا آبادی میں تیمم کر نیوالے کو اگر کسی نے پانی کے نزدیک ہنسکی اطلاع دی یا خود اس کا گمان غالب ہوا کہ قریب میں پانی ہے تو اس پر پانی کی تلاش واجب ہے اس سے پہلے تیمم جائز نہیں حالانکہ یہاں بھی عجز حقیقتہً ثابت ہے واجب مانہ مغالطۃ لان المساء اذا کان بقرہ بطنہ کان واجدا للماء ای قادر علی استعمالہ (حاشیہ) :-

(تنبیہ) شراح ہدایہ نے اصل مسئلہ کی وضع پر یہ اشکال کیا ہے کہ آخر وقت میں راجی ماء کے لئے استحباب تاخیر غیر مقصود ہے اس واسطے کہ مسافر اور پانی کے درمیان ایک میل کے بقدر مسافت ہوگی یا اس سے زائد یا اس سے کم، اگر مسافت ایک میل سے کم ہو تو حکم مذکور اس لئے غیر مستقیم ہے کہ اس صورت میں فقہاء نے عدم جواز تیمم کی تصریح ہے اور اس وقت ظاہر الروایہ کے لحاظ سے رجاء ماء اور عدم رجاء ماء کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے جیسے اس وقت جواز تیمم کی بابت کوئی فرق نہیں جب ایک میل یا اس سے زائد مسافت ہو، اور اگر بقدر میل یا اس سے زائد مسافت ہو تو رجاء وجود ماء غیر متصور ہے،

علامہ عینی وغیرہ نے اس اشکال کا جواب یوں دیا ہے کہ رجاء عدم رجاء بعد مسافت و قرب مسافت ہی میں

منحصر نہیں ہے بلکہ یہ دیگر اسباب سے بھی ممکن ہے مثلاً یہ کہ (۱) آسمان میں برساؤ بادل تھا جس کو دیکھ کر ظن غالب ہو گیا کہ بارش ہوگی اور آخر وقت میں پانی پر قادر ہو جائے گا (۲) یا پانی تو بعید ہی تھا لیکن اس نے کسی کو پانی لینے کے لئے بھیجا جس کی بابت غالب گمان یہ ہے کہ وہ آخر وقت میں آجائے گا (۳) یا پانی کمزور میں ہے اور اس کے پاس ڈول رستی نہیں ہے کہ پانی نکال سکے لیکن آخر وقت میں ان اشیاء کے دستیاب ہو جائے گا ظن غالب ہے (۴) یا پانی قیمتی ملتا ہے اور فی الوقت اس کے پاس قیمت نہیں ہے لیکن آخر وقت میں اتنے دام لمجانیہ کا ظن غالب ہے نفی نہ البصیر و امثالہا یستحب لہ التاخیر فی ظاہر الروایۃ و یجب فی روایۃ النوادر (سعدیہ) :-

(فائدہ) ایک شخص نے اول وقت میں تیمم کر کے نماز پڑھ لی اس کے بعد اس نے پانی پایا تو اس پر نماز کا اعادہ ضروری ہے یا نہیں؟ حاکم بنی شاکر نے ذکر کیا ہے کہ اگر اس نے نماز سے فارغ ہوئے کے بعد پانی پایا ہے تو باتفاق ائمہ اربعہ نماز کا اعادہ ضروری نہیں گو نماز کا وقت بھی باقی ہو کیونکہ حدیث ابو سعید خدریؓ سے یہی ثابت ہوتا ہے جسکی تخریج حاکم اور ابوداؤد نے کی ہے

قَالَ خَرَجَ رَجُلَانِ فِي سَفَرٍ فَخَضِرَا الصَّلَاةَ وَلَيْسَ مَعَهُمَا مَاءٌ فَتَيَمَّمَا صَعِيدًا طَيِّبًا فَصَلَّيَا ثُمَّ وَجَدَا الْمَاءَ فِي الْوَقْتِ فَأَعَادَا أَحَدُهُمَا الصَّلَاةَ وَالْوُضُوءَ وَلَمْ يُعِدِ الْآخَرُ ثُمَّ اتَّيَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَا ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ لِلَّذِي لَمْ يُعِدْ أَصَبْتَ السَّنَةَ وَاجْزَأَتْكَ صَلَاتُكَ وَقَالَ لِلَّذِي تَوَضَّأَ وَأَعَادَ لَكَ الْإِجْرُ مَرَّتَيْنِ -

کہ دو آدمی سفر میں نیکے نماز کا وقت آگیا اور پانی ساتھ نہ تھا تو دونوں نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی پھر وقت کے اندر اندر پانی مل گیا تو ان میں سے ایک نے وضو کر کے نماز کا اعادہ کر لیا اور دوسرے نے اعادہ نہیں کیا اور دونوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر قصہ بیان کیا، آپ نے اس شخص سے جس نے اعادہ نہیں کیا تھا فرمایا کہ تو نے سنت پر عمل کیا اور تیری نماز کافی ہوگئی اور جس نے وضو کر کے نماز کا اعادہ کیا تھا اس نے فرمایا کہ تیرے لئے دہرا ثواب ہے۔

حضرت ابن عمرؓ سے بھی یہی مروی ہے اور سفیان ثوری، شعبی، ابواسحاق بھی اس کے قائل ہیں، لیکن طاؤس، عطاء، قاسم بن محمد، مکحول، ابن سیرین، زہری اور بیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر وقت باقی ہو تو نماز کا اعادہ ضروری ہے کیونکہ بقاء وقت کی صورت میں خطاب متوجہ ہے، امام اوزاعی اس صورت میں نماز کا اعادہ مستحب سمجھتے ہیں،

جواب یہ ہے کہ حدیث کے الفاظ "اصبت السنة واجزأتك صلاتك" سے صاف ظاہر ہے کہ اس صورت میں خطاب متوجہ نہیں ہے، اور اگر نماز شروع کرنے کے بعد فراغت سے پہلے پانی پایا تو جمہور کے نزدیک نماز موحائیگی لیکن امام ابو حنیفہ، اوزاعی، ثوری، مزنی، ابن شریح اور ایک روایت میں امام احمد کے نزدیک نماز کو ختم کرنا اور وضو کر کے نماز کو پڑھنا ضروری ہے اور اگر تیمم کرنے کے بعد نماز شروع کرنے سے پہلے پانی پایا تو عام فقہاء کے نزدیک وضو کرنا ضروری ہے، داؤد ظاہری اور سلمہ بن عبد الرحمن کے نزدیک اس صورت میں بھی وضو واجب نہیں بقولہ تعالیٰ "ولا تبطلوا اعمالکم" :-

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

وَيُصَلِّي بِتَيْمُمِهِ مَا شَاءَ مِنَ الْفَرَائِضِ وَالنَّوَافِلِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَتَيَمَّمُ لِكُلِّ فَرَضٍ لَانَّهُ طَهَارَةٌ ضَرُورِيَّةٌ وَلَنَا انْطِهَوْا حَالَ عَدَمِ الْمَاءِ فَيَعْمَلُ عَمَلَهُ مَا بَقِيَ شَرْطُهُ
ترجمہ :-

:- (تیسیم طہارت ضروریہ ہے یا طہارت مطلقہ) :-

اور اس تیمم سے جتنے فرائض و نوافل چاہے پڑھ سکتا ہے اور امام شافعی کے نزدیک ہر فرض کیلئے تازہ تیمم کرے کیونکہ تیمم طہارت ضروریہ ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ تیمم پانی نہ ہونے کی حالت میں پاک کرنا والا ہے تو جب تک اس کی شرط باقی رہے وہ وضو جیسا عمل کرتا رہے گا :- تشریح :-

قولہ و یصلی بتیممہ الخ ہمارے نزدیک ایک تیمم سے متعدد فرائض و نوافل وقتی و غیر وقتی ادا ہو سکتے ہیں، مابصریح امام نووی و علامہ عینی وغیرہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما، ابن السیب، سفیان ثوری، عطاء بن ابی رباح، ابراہیم نخعی، زہری، لیث حسن بن حی، حسن بصری، داؤد ظاہری اور شوافع میں سے امام مزنی وغیرہ کدہ ہی قول ہے امام بخاری اور شیخ ابن حزم کا مذہب بھی یہی ہے،

امام شافعی، امام احمد، ابو ثور اور ایک روایت میں امام مالک ہر فرض کیلئے علیحدہ تیمم کے قائل ہیں، البتہ سنن و نوافل کو فرائض کے تابع مانتے ہیں (امام مالک فرماتے ہیں کہ ایک تیمم سے ایک فرض پڑھ سکتا ہے اور صرف اس کے بعد نوافل پڑھ سکتا ہے، اگر پہلے نوافل پڑھ لئے تو فرض کے لئے دوسرا تیمم کرنا ہوگا) حضرت علی رضی اللہ عنہ، ابن عمر رضی اللہ عنہما، شعبی، قتادہ، ربیعہ اور استحاق سے یہی منقول ہے اور شریک بن عبد اللہ سے منقول ہے کہ ہر نماز کیلئے علیحدہ تیمم کرے فرض ہوں یا نفل۔

قولہ لانه طهارة الخ ہمارے اور امام شافعی کے درمیان جو مذکور بالا اختلاف ہے وہ ایک قاعدہ پر مبنی ہے جو کتب اصول فقہ میں مبین ہے قاعدہ کی تشریح میں جانے سے پہلے یہ واضح ہو جانا چاہیے کہ تیمم کا خلیفہ ہونا تو متفق علیہ ہے اسی وجہ سے جو از تیمم کے لئے اصل سے عاجز ہونا شرط ہے البتہ موصوف بالخلیفة اور کیفیت خلعت میں اختلاف ہے جس کو شارح و قایہ نے تفتح و توضیح میں بایں الفاظ واضح کیا ہے و کذا الطهارة والتيمم لکن ای التيمم

خلف مطلق عندنا بالنص ای اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض

بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعند خلف ضروري ای عند الشافعي التيمم خلف عن الماء عند العجز بقدر ما تندفع به الضرورة حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد، ثم عندنا التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة

موجودا في كل واحد منها بكماله فتجوز امامة التيمم للمتوضي كإمامة الماسح للغاسل وعند محمد وزفر التيمم خلف عن التوضي فلا تجوز لان المتوضي صاحب اصل والتيمم صاحب خلف فلا يبنى صاحب الأصل القوي سلامة على صاحب

الخلع الضعيف كما لا يبنى المصلي بركوع وسجود على المومي، (انتہی کلامہ)

یعنی اسی طرح طہارت و تیمم ہے لیکن تیمم ہمارے نزدیک بوجہ نص خلیفہ مطلق ہے، کہ جب پانی کے استعمال سے عاجز ہو تو تیمم پانی کا خلیفہ ہوگا مطلقا یہاں تک کہ تیمم واحد سے متعدد فرائض کی ادائیگی

جائز ہوگی جیسے وضو واحد سے جائز ہے اور ان کے نزدیک خلف ضروری ہے یعنی امام شافعی کے نزدیک تیمم پانی کا خلیفہ بوقت عجز صرف اسی قدر ہے جس سے ضرورت مندرج ہو جائے یہاں تک کہ ایک تیمم سے متعدد فرائض کی ادائیگی جائز نہ ہوگی پھر ہمارے نزدیک مٹی پانی کا خلیفہ ہے تو حصول طہارت کے بعد نماز کی شرط ان میں سے ہر ایک میں بحال موجود ہوگی، لہذا متوضی کے لئے تیمم کی امامت جائز ہوگی جیسے غاسل کے لئے مسح کی امامت جائز ہے اور امام محمد و امام زفر کے نزدیک تیمم خلف عن التوضی ہے لہذا امامت جائز نہ ہوگی، کیونکہ متوضی صاحب اصل ہے اور تیمم صاحب خلف ہے پس صاحب اصل قوی اپنی نماز کو صاحب خلف ضعیف پر بنا نہیں کر سکتا جیسے رکوع و سجود سے نماز پڑھنے والا اشارہ کنندہ پر بنا نہیں کر سکتا، حاصل یہ کہ موصوف بالخلفیت میں امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے درمیان اختلاف ہے اور کیفیت خلفیت میں ہمارے اور امام شافعی کے درمیان اختلاف ہے،

تلویح وغیرہ میں اس اختلاف کی توضیح یوں کی ہے کہ ہمارے نزدیک تیمم مطلقاً خلیفہ ہے وادخلت تراب عن الماء ہو یا خلفیت فعل تیمم عن الوضوء ہو، بایں معنی کہ اس کے ذریعہ سے پانی کے موجود ہونے تک حدیث مرتفع ہو جاتا ہے اس لئے کہ حق تعالیٰ نے پانی سے عاجز ہونے کی صورت میں حکم وضو کو غلی الاطلاق تیمم کی طرف منتقل کیا ہے پس ادائیگی صلوٰۃ کے حق میں مٹی کا حکم پانی جیسا ہوگا۔

بہر کیف امام شافعی کے نزدیک تیمم طہارت ضروری ہے اور دو فرضوں کے لئے اس کی کوئی ضرورت نہیں اور ہمارے نزدیک تیمم طہارت مطلقہ ہے لہذا یہ وضو جیسا عمل کریگا، شوافع نے تیمم کے خلف ضروری ہونے پر چند وجوہ سے استدلال کیا ہے،

(۱) حدیث عمرو بن العاص رضی عنہ میں یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: یا عمرو! صلیت بالصحابک وانت جنب اھ وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں آپ نے حضرت عمرو کو ان کے تیمم کر لینے کے باوجود جنبی کہا ہے معلوم ہوا کہ تیمم رافع حدیث نہیں ہے بلکہ صرف ضرورت کے پیش نظر تیمم کے ساتھ نماز کو مباح کیا گیا ہے، اس کا جواب علامہ ابن القیم نے زاد المعاد میں دیا ہے فرماتے ہیں کہ جب صحابہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کی شکایت کی اور کہا کہ انھوں نے ہمیں صبح کی نماز بحالت جنابت پڑھادی تو آپ نے اس کی بابت دریافت کیا اور فرمایا: صلیت بالصحابک الصبح وانت جنب، پس آپ کا یہ قول بطریق استفہام واستعلام ہے چنانچہ جب حضرت عمروؓ نے عذر بیان کیا اور بتلایا کہ میں نے تیمم کر کے نماز پڑھائی ہے تو آپ نے اس کو برقرار رکھا، دوسرے یہ کہ روایت کے بعض طرق میں یہ ہے "انہ غسل مغابنہ وتوضا، وضوہ للصلوٰۃ وصلی بہم" اور تیمم کا ذکر نہیں ہے،

(۲) طارق بن ابی طہرانی نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے "من السنۃ ان لا یصلی بالتیمم الا کثر من صلوٰۃ واحده" کہ ایک تیمم سے ایک نماز سے زائد نہ پڑھنا سنت ہے، نیز بیہقی نے حضرت ابن عمرؓ سے

روایت کیا ہے، ”تیمم لکل صلوٰۃ“ کہ ہر نماز کے لئے تیمم کرے، بنایہ وغیرہ میں اس کا جواب یہ ہے کہ اثر ابن عباسؓ کی اسناد میں حسن بن عمارہ ہے جس کو شعبہ، احمد، سفیان، نسائی، دارقطنی، ابن معین، ابن المدینی، ساجی، جرجانی وغیرہ نے ضعیف اور متروک کہا ہے اس لئے قابل حجت نہیں، اور اثر ابن عمرؓ کی اسناد میں عامر احول ہے جو ضعیف ہے، اور اگر یہ دونوں اثر صحیح بھی ہوں تب بھی ان میں صرف اولویت اور سنت کا بیان ہے نہ کہ عدم جواز کا جو شوافع کا مدعا ہے، علاوہ ازیں خود شوافع نے اس کے خلاف کیا ہے کہ انھوں نے تیمم فرائض سے نوافل کو جائز رکھا ہے، نیز جب شوافع قول صحابی کو حجت نہیں مانتے تو وہ اس سے کیسے احتجاج کر سکتے ہیں،

(۳) مٹی پانی کی طرح بالطبع مطہر نہیں بلکہ فی نفسه ملوث ہے اور مٹی کے ساتھ جواز صلوٰۃ کا حکم خلاف قیاس ہے تو اس کو بقدر ضرورت ہی مقدار مانا جائے گا اور دو فرضوں کے لئے اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے، صاحب سعا یہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ مٹی کے ساتھ نماز کا جواز بقاۃ حدث کے اعتبار پر نہیں ہے بلکہ تیمم کو ظہور قرار دینے کے اعتبار پر ہے اور مٹی کو ظہور قرار دینا کو خلاف قیاس ہے جو شارح کا محض فضل و احسان ہے تاہم یہ ارتفاع حدث کو مستلزم ہے،

ہماری دلیل کتاب و سنت ہے قرآن پاک میں حق تعالیٰ نے وضو و غسل اور تیمم تینوں کے ذکر کے بعد فرمایا ہے ”یا ایزد اللہ لیجعل علیکم من حرج ولکن یرید لیطہرکم“ یہ کلام صراحتاً اسی پر دلالت ہے کہ وضو اور غسل کی طرح تیمم بھی مطہر ہے، اور تطہیر کا مطلب رفع حدث ہی ہے، معلوم ہوا کہ تطہیر کے سلسلہ میں وضو، غسل اور تیمم تینوں مشترک ہیں ورنہ تطہیر کو صرف وضو اور غسل کے بعد ذکر کیا جاتا،

نیز امام احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے حضرت ابوذرؓ سے روایت کیا ہے ”ان الصبیح الطیب ظہور مالم تجدد الماء ولوالی عشر حجج“ کہ پاک مٹی ظہور ہے جب تک پانی نہ پائے اگر تیس سال تک ہو، امام بخاری نے ”باب الصبیح الطیب وضو المسلم“ کے ذیل میں حضرت حسنؓ کا قول پیش کیا ہے ”یجزیہ التیمم مالم یحدث“ کہ ایک ہی تیمم کافی ہے جب تک کہ حدث لاحق نہ ہو، موصوف نے یہ قول تعلیقاً ذکر کیا ہے جس کو ابن ابی شیبہ نے موصولاً روایت کیا ہے کہ ”یجزی حدث کے تیمم کو کوئی چیز نہیں توڑتی“ اسی بات کو ابراہیم و عطاء سے بھی نقل کیا ہے، عبدالرزاق نے ان الفاظ سے موصول کیا ہے کہ ”ایک ہی تیمم کافی ہے جب تک کہ حدث نہ ہو، ابو منصور نے اس کو اس طرح موصول کیا ہے کہ ”تیمم بمنزلہ وضو کے ہے کہ وضو کرنے کے بعد تم با وضو ہی رہو گے جب تک کہ حدث لاحق نہ ہوگا، ابن حزم نے بحوالہ مصنف حماد بن سلمہ حسن سے یہ الفاظ نقل کئے ہیں کہ ”وضو کی طرح سب نمازیں ایک تیمم سے پڑھی جائیں گی جب تک کہ حدث لاحق نہ ہو (عمدہ)

پھر ہم شوافع سے یہ پوچھتے ہیں کہ امانہ کی فرض کے بعد تیمم ٹوٹ جاتا ہے یا نہیں؟ اگر وہ کہیں کہ (باقی بر صلا)

وَبِتَيْمِهِمُ الصَّلَاةُ فِي الْمَصْرَادِ إِذَا حَضَرَتْ جَنَازَةٌ وَالْوَلِيُّ غَيْرُهُ فَخَافَ أَنْ اِشْتَغَلَ بِالطَّهَارَةِ
 أَنْ تَفُوتَ الصَّلَاةُ لِأَنَّهُ لَا يَتَقَضَى فَيَتَحَقَّقُ الْجَنُوزُ وَكَذَا مَنْ حَضَرَ الْعِيدَ فَخَافَ أَنْ
 اِشْتَغَلَ بِالطَّهَارَةِ أَنْ يَفُوتَ الْعِيدُ يَتَيْمِهِمْ لِأَنَّهُ لَا يُعَادُ وَقَوْلُهُ وَالْوَلِيُّ غَيْرُهُ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّهُ لَا يَحُوزُ
 لِلْوَلِيِّ وَهُوَ رَوَايَةُ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَهُوَ الصَّحِيحُ لِأَنَّ لِلْوَلِيَّ حَقَّ الْإِعَادَةِ فَلَا فَوَاتَ فِي حَقِّهِ
 تَرْجُمًا

تندرست آدمی شہر میں رہتے ہوئے بھی تیمم کر سکتا ہے جب کوئی جنازہ آجائے اور ولی کوئی اور ہو پس اندیشہ ہو کہ اگر وضو
 میں مشغول ہو گیا تو نماز جنازہ فوت ہو جائے گی، کیونکہ اس کی قضا نہیں ہوتی تو عجز بتحقیق ہو گیا، اسی طرح
 جو شخص نماز عید کیلئے آیا اور وضو میں مشغول ہونے سے نماز عید چھوٹ جائے گا اندیشہ ہو تو وہ بھی تیمم کر سکتا ہے
 کیونکہ یہ لوٹائی نہیں جاسکتی، اور قول ما تن «الولی غیرہ»، اس طرف اشارہ ہے کہ ولی کیلئے تیمم جائز نہیں، یہ
 امام صاحب سے حسن کی روایت ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ولی کے لئے اعادہ کا حق ہے تو اسکے حق میں فوت نہ ہوگی۔
 تشریح: قولہ «تیمم الصبح الخ» ان مسائل کے لئے قاعدہ کلیہ یہ ہے «ان کل عبادۃ تفوت لا الی خلف کجوزلہ
 التیمم مع القدرة»، کہ ہر وہ عبادت جو بلا بدل فوت ہوتی ہو اس کیلئے تیمم جائز ہے اگرچہ پانی موجود ہو، پس اگر کوئی جنازہ
 ملے آیا جس کا ولی کوئی دوسرا شخص ہے اور اسے اندیشہ ہو کہ اگر وضو کرے گا تو اس کے لئے تیمم جائز ہے، وجہ یہ
 نہیں ملے گی یعنی تمام تکبیرات چھوٹ جائیں گی تو ہمارے نزدیک اس کے لئے تیمم جائز ہے، وجہ یہ
 ہے کہ نماز جنازہ کی قضا نہیں ہوتی اس لئے ایک درجہ میں عجز بتحقیق ہو گیا، امام زہری، اذناعی، سفیان
 ثوری، اسحاق اسی کے قائل ہیں، اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے، امام شافعی اور امام مالک کے
 یہاں اس کی اجازت نہیں، وہ یہ فرماتے ہیں کہ تیمم کا شرعاً ظہور ہونا عدم مانع کے وقت ہے تو اس کی موجودگی
 میں ظہور نہ ہوگا ولا صلوة الا بظہور،

(بقیہ مسئلہ) ٹوٹ جاتا ہے تو اس تیمم سے نفل نماز بھی جائز نہیں ہونی چاہیئے اس لئے کہ نماز فرض ہو یا نفل بلا طہارت
 صحیح نہیں ہوتی حالانکہ ان کا مذہب اس کے خلاف ہے، اور اگر وہ یہ کہیں کہ نہیں ٹوٹتا تو ایک فرض کے بعد فرض آخر کی
 ادائیگی جائز ہونی چاہیئے کیونکہ طہارت علیٰ حالہ باقی ہے اور نہ حدیث پایا گیا نہ پانی حتیٰ یہ بطل تیمم (سعایہ، عمدۃ القاری وغیرہ)۔
 (فائدہ) نماز کے وقت سے پہلے تیمم جائز ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک جائز ہے فقہ لیث، اہل ظاہر، مالکیہ میں سے
 ابن شعبان، ادرشوانع میں سے امام مزنی ہمارے موافق ہیں اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے، لیکن بقول
 صاحب رحمۃ اللہ۔ امام مالک اور ایک روایت میں امام احمد کے نزدیک جائز نہیں، منشأ اختلاف وہی ہے کہ ہمارے
 نزدیک تیمم طہارت مطلقہ ہے اور شوانع کے نزدیک طہارت ضروریہ، اصطوری شافعی کہتے ہیں کہ ہم جواز تقدیم
 تیمم کی بابت حنفیہ سے مناظرہ نہیں کرتے کیونکہ انہوں نے اس سلسلہ میں خرق اجماع کیا ہے، علامہ عینی فرماتے
 ہیں کہ یہ باطل ہے کیونکہ اہل علم کی ایک جماعت کا قول ہمارے موافق ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے نماز جنازہ کے خوف فوت کے سلسلہ میں جواز تیمم کی روایات موجود ہیں چنانچہ ابن ابی شیبہ نے مصنف میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ انہ قال اذا خفت ان تفوتک الجنائزۃ وانت علی غیر وضوء ف تیمم وصل ، امام طحاوی اور امام نسائی بھی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اسی طرح روایت کیا ہے نیز ابن ابی شیبہ نے حضرت عکرمہ ، ابراہیم نخعی ، حسن اور شعبی سے اور امام طحاوی نے حضرت حسن ، ابراہیم ، عطاء ، ابن شہاب اور حکم سے بھی اسی طرح کی تخریج کی ہے اور دارقطنی و بیہقی نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ انہ اتی بجنازۃ وہو علی غیر وضوء ف تیمم وصلی علیہا ، بلکہ ابن عدی نے الکامل میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ قال النبی علیہ السلام اذا فاجأت الجنائزۃ وانت علی غسیر وضوء ف تیمم ، ابن عدی نے تخریج کے بعد کہا ہے کہ یہ مرفوعاً غیر محفوظ ہے ، اسی طرح بیہقی نے بھی کتاب المعرفہ میں روایت مرفوعہ کو ضعیف کہا ہے ، علامہ عینی بنائے میں فرماتے ہیں کہ حدیث جب کثرت طرق سے مروی ہو تو اس کے لئے موقوف ہونا کچھ مضرب نہیں ہوتا فان الصحابة كانوا یقفون بالحديث تارة فلا یفعلونه وتارة یرفعونه (سعیہ) :-

قولہما وکذا من حضر الخ اسی طرح اگر کوئی شخص نماز عید کے لئے ایسے وقت پہنچے کہ وضو میں مشغول ہونے سے نماز عید چھوٹ جائے گا اندیشہ ہو (عید الفطر کی نماز ہو یا عید الاضحیٰ کی) تب بھی تیمم کی اجازت ہے ، نماز عید کے خوف کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ نماز عید سے امام کے فارغ ہونا جائے گا اندیشہ ہو ، دوم یہ کہ زوال شمس اور خروج وقت کا اندیشہ ہو ، پہلی صورت مقتدی کے ساتھ خاص ہے اور دوسری صورت مقتدی اور امام دونوں کو عام ہے ،

نماز عید کے لئے جواز تیمم کی وجہ یہ ہے کہ نماز عید بھی بلا بدل فوت ہوتی ہے کیونکہ اس کی بھی قضا نہیں ہوتی اس لئے عمر متحقق ہو گیا ، یہاں تک کہ اگر شہر میں چند جگہ عید کی نماز ہوتی ہو اور کسی ایک جگہ امام کے ساتھ نماز کے فوت ہونیکا اندیشہ ہو تو تیمم نہیں کر سکتا بلکہ دوسری جگہ جا کر وضو کر کے نماز پڑھے لان المعتمر ہو خوف الفوات بالکلۃ :-

قولہما لانہما لاتعاد الخ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ فقہاء نے باب صلوۃ العیدین میں تصریح کی ہے کہ عذر کی وجہ سے عید الفطر کی نماز دوسرے روز تک اور عید الاضحیٰ کی نماز تیسرے روز تک مؤخر کی جاسکتی ہے ، اور درمختار وغیرہ میں اس کی بھی تصریح ہے کہ دوسرے دن عید کی نماز قضاء ہوگی ، پس اگر عید کے دن لوگ نماز کیلئے قبل از زوال جمع ہوں اور امام بے وضو ہو اور وضو میں مشغول ہونے سے زوال شمس کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں نماز کو اگلے روز کیلئے مؤخر کرنا چاہیئے لکن نواتھا الی خلف ، حالانکہ عذر فتنہ اور عدم ثبوت روایت ہلال وغیرہ کی طرح اس عذر کا اعتبار نہیں کیا گیا اس کی کیا وجہ ہے ؟

جواب یہ ہے کہ یہاں تمام فقہاء کی تصریح موجود ہے کہ اگر زوال شمس کا اندیشہ ہو تو نماز عید کیلئے تیمم جائز ہے ،

اور عید کی نماز کو کسی نے بھی دقیقہ نماز کی طرح قرار نہیں دیا معلوم ہوا کہ اس عذر کی وجہ سے نماز عید کو مؤخر نہیں کیا جاسکتا اور بیس التا خیر عذر کے درمیان اور اس عذر کے درمیان فرق یہ ہے کہ یہ نماز جو نہ مجمع عام کے ساتھ ادا کی جاتی ہے اس لئے اگر عذر مذکور کی وجہ سے اس کو مؤخر کیا جائے تو بالکل یہ فوت ہو جانے کا امکان ہے بخلاف عذر بیس کے کہ ان کی وجہ سے ہر شخص اگلے روز کیلئے تیار رہتا ہے کذا حقہ ابن عابدین فی منحة الخلق حاشیۃ البحر الرائق و رد المحتار :-

(تنبیہ) صاحب در مختار نے تعلیل مذکور یعنی خوف الفوات لا الی بدل سے اخذ کرتے ہوئے ایک جزئیہ ذکر کیا ہے اور وہ یہ کہ نماز کسوف اور سنن رواتب کیلئے تیمم جائز ہے اگرچہ فجر کی سنتیں ہوں اور فقط ان کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو، اسی کو ابن امیر حاج نے حلیۃ المحلی میں بطریق بحث و استنباط ذکر کیا ہے، صاحب بحر و نہر اور محشین در مختار حلی، طحاوی اور ابن عابدین نے بھی اس کو برقرار رکھا ہے اور نہ اس سنت فجر کے فوت ہونے کی چند صورتیں ذکر کی ہیں،

اول یہ کہ نمازی کو یقین ہے کہ اگر وضو کرے گا تو تنگی وقت کی بنا پر سنتیں فوت ہو جائیں اور اگر تیمم کر لگا تو سنتیں بھی فرض کے ساتھ ادا کر سکے گا، اس پر حلی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس صورت میں اسی تیمم سے فرض کی ادائیگی لازم آتی ہے حالانکہ پانی کے ہوتے ہوئے صرف خوف عبادت کے پیش نظر جو تیمم کیا جاتا ہے وہ دوسری عبادت کیلئے کافی نہیں ہوتا لایہ کہ اس کا فوت ہونا بلا بدل ہوا درمیں العبادتین طہارت کی گنجائش نہ ہو، و فرض الصبح ھلہنا یفوت الی بدل،

دوم یہ کہ امام محمد جواز تفاع خمس کے بعد سنت فجر کی قضا کے قائل ہیں اس قول پر اگر کسی نیاتنی تاخیر کی کہ وضو کرنے سے زوال خمس ہو جائیگا اور تیمم کرنے سے سنت فجر قبل از زوال قضا کرنا ممکن ہوگا تو وہ تیمم کر سکتا ہے، سوم یہ کہ کسی نے پانی نہ ہونے کی بنا پر فرض کیلئے تیمم کر کے سنت فجر پڑھنی شروع کی اور بقاۃ شہد قعود سے قبل پانی مل گیا لیکن اب صرف اتنا وقت باقی ہے کہ وضو کر کے صرف دو رکعت فرض پڑھ سکتا ہے تو وہ سنت فجر کو قطع نہ کرے بلکہ تیمم ہی سے پڑھ لے اذ لو فعل ذلک فانتہ سنتہ الفجر وحدہ، اس پر علامہ طحاوی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس صورت میں سبب رخصت مختلف ہو گیا کیونکہ سبب اول عدم ما رہے اور سبب ثانی منقطع وقت، چہاں یہ کہ اس نے کسی کو پانی لائیکے لئے بھیجا اور اندیشہ ہوا کہ اس کے آنے تک صرف فرض مل سکتے ہیں سنت نہیں ملے گی تو تیمم کر کے سنتیں پڑھ لے پھر وضو کر کے فرض پڑھ لے،

علامہ عبدالحی صاحب سعایہ میں فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ کسوف و خسوف اور سنن رواتب کو صلوٰۃ جنازہ و صلوٰۃ عیدین پر قیاس کرنا فاسد ہے اس واسطے کہ صلوٰۃ جنازہ فرض ہے اگرچہ فرض کفایہ ہے (اس لئے کہ فرض کفایہ بھی ہر شخص کے ذمہ فرض ہوتا ہے گو بعض کے ادا کر لینے پر سب سے شاقط ہو جاتا ہے جلیا کہ کتب اصول میں مبین ہے) اور صلوٰۃ عیدین کی بابت مذہب یہی ہے کہ واجب ہے گو بعض مشائخ شری وغیرہ نے (بانی صلوٰۃ)

وَأَنَّ أَحَدَ الْإِمَامِ وَالْمُقْتَدِي فِي صَلَاةِ الْعِيدِ تَيَمُّمٌ وَبَنِي عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَقَالَ لَا يَتَيَمَّمُ
لَا الْآخِ يَقْضِي بَعْدَ فَرَغِ الْإِمَامِ فَلَا يَخَافُ الْفَوْتُ وَلَهُ أَنَّ الْخَوْفَ بَاقٍ لَأَنَّ يَوْمَ
رَحْمَةٍ فَيَعْتَرِيهِ عَارِضٌ لِيُفْسِدَ عَلَيْهِ صَلَاتَهُ وَالْخِلَافُ فِيهِمَا إِذَا شَرَعَ بِالْوُضُوءِ وَلَوْ شَرَعَ
بِالتَّيَمُّمِ تَيَمَّمُ وَبَنِي بِالْإِتِّفَاقِ لِأَنَّ الْوُجُوبَ الْوُضُوءَ يَكُونُ وَاحِدًا لِهَمَاءٍ فِي صَلَاتِهِ فَيُفْسَدُ
تَرْجِمَهُ

اگر نماز عید میں امام یا مقتدی کو حدث پیش آجائے تو امام صاحب کے نزدیک تيمم کر کے بنا کر سکتا ہے صاحبین
فرماتے ہیں کہ تيمم نہیں کر سکتا کیونکہ لاحق نماز پڑھ سکتا ہے فرائض امام کے بعد تو فوت ہونیکا اندیشہ نہیں ہے امام
صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اندیشہ موجود ہے کیونکہ عید کا روز ہجوم کا دن ہوتا ہے پس مفسدِ صلوٰۃ عوارض پیش
آسکتے ہیں اور اختلاف اس صورت میں ہے جب نماز وضوء سے شروع کی ہو اگر تيمم سے شروع کی ہو تو بالاتفاق
تيمم کر کے بنا کر سکتا ہے اس لئے کہ اگر وضوء واجب کریں تو وہ اتنا نماز میں واجب رہا ہوگا اور نماز فاسد نہ جائیگی
تشریح: قولہ وان احد الثمنين مسئلہ کی چند صورتیں ہیں جن کو صاحب کفایہ نے محیط سے نقل کیا ہے، تشریح
بقیہ ص ۵۵

اس کا سنت ہونا اختیار کیا ہے بخلاف نماز کسوف و خسوف، استسقاء، تراویح وغیرہ سنن روایت کے کہ یہ نہ فرض ہیں
نہ واجب فکیف یصح خوف فوتہا التيمم مع القدرة علی الماء، فتدبر :-
قولہ والولی الخ یعنی نماز جنازہ والے مسئلہ میں قول باتن والولی غیرہ، اس طرف اشارہ ہے کہ ولی کیلئے تيمم جائز
نہیں جو امام صاحب سے حسن کی روایت ہے، غنیہ وغیرہ میں ہے کہ ظاہر الروایہ میں ولی کیلئے بھی جائز ہے کیونکہ نماز جنازہ
میں انتظار مکروہ ہے لیکن شمس الائمہ سرخسی اور صاحب ہدایہ نے روایت حسن کو صحیح کہا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ولی جنازہ
کیلئے اعادہ نماز کا حق ہوتا ہے تو اس کے حق میں نماز فوت نہ ہوگی :-

قولہ لان للولی الخ موالی والولی غیرہ میں ولی سے مراد من له حق التقدم ہوگیا یا میت کا قریبی حقدار، اور یہ دونوں صورتیں
اشکال سے خالی نہیں، پہلی صورت تو اس لئے کہ صاحب ہدایہ کا قول، للولی حق الاعادۃ، سلطان اہل قاضی وغیرہ پر
صادق نہیں رہتا جبکہ میت کے قریبی حقدار نے نماز پڑھ لی ہو اس لئے کہ منافع میں مذکور ہے کہ میت کے قریبی حقدار
کے بعد کسی کو اعادہ نماز کا حق نہیں سلطان ہو یا غیر سلطان، اور دوسری صورت اس لئے اشکال سے خالی نہیں
کہ اگر من له حق التقدم یعنی سلطان وغیرہ نے نماز پڑھ لی تو اس کیلئے حق اعادہ نہیں رہتا فقد تحقق الفوات
فی حقہ،

جواب صاحب منافع نے جو ذکر کیا ہے وہ ناقابل تسلیم ہے کیونکہ شیخ زاہدی نے امام قدوری کے قول "فان مولى
الولی لم یجز لاحد ان یصلی علیہ بعدہ" کی بابت کہا ہے "بذا اذا كان حق الصلوة له بان لم یحضر السلطان اما اذا حضر مولى
علیہ الولی یعید السلطان" (سعیہ) :-

یہ ہے ایک شخص نماز عید کے لئے آیا اور بے وضو ہو گیا تو یہ دو حال سے خالی نہیں، بے وضو ہو جانا نماز شروع کرنے سے پہلے ہو گا یا نماز شروع کرنے کے بعد، اگر پہلی صورت ہو اور وضو کر کے امام کے ساتھ کچھ نماز پالیٹنے کی امید ہو تو اس کیلئے تیمم کی اجازت نہیں بلکہ وضو کر کے نماز پڑھے، اور اگر نماز فوت ہو جائے تو تیمم جائز ہے علیٰ ما مر ذکرہ، اور اگر نماز شروع کر نیکی بعد اثنائے نماز میں بے وضو ہو جائے تو پھر دو حال سے خالی نہیں نماز وضو کر کے ساتھ شروع کی ہوگی یا تیمم کے ساتھ، اگر وضو کر کے ساتھ شروع کی ہو اور وقت نکل جائے تو اندیشہ نہ ہو بلکہ وضو کر کے امام کے ساتھ کچھ نماز پالے ہو تو بالاتفاق تیمم جائز نہیں لامکان اداء الباقی بعدہ، اور اگر وضو میں مشغول ہونے سے خروج وقت کا خطرہ ہو تو بالاتفاق تیمم جائز ہے، اور اگر خروج وقت کا خطرہ تو نہ ہو لیکن امام کے ساتھ نماز پالیٹنے کی امید نہ ہو تو اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک تیمم کر کے بنا کر کی اجازت ہے اور صاحبین کے نزدیک تیمم کی اجازت نہیں، کتاب میں یہی صورت مذکور ہے،

اب یہ اختلاف اختلاف عصر و زمان ہے یا اختلاف حجت و برہان ہے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ اختلاف عصر و زمان پر مبنی ہے یعنی امام صاحب کے زمانہ میں نماز عید کو نہ کے جہانہ و صحاری بعدہ میں ادا ہوتی تھی کہ اگر وضو کیلئے واپس آئے تو زوال شمس ہو جائے فحوت الفوت کان قائماً، اور صاحبین کے دور میں نماز عید بغداد کے جہانہ قریبہ میں ادا ہوتی تھی اس لئے ہر ایک نے اپنے زمانہ کے مطابق فتویٰ دیا، اس لئے شمس الائمہ سرخی و حلوانی فرماتے تھے کہ ہمارے دیار میں عید کیلئے تیمم جائز نہیں نہ ابتداء نہ بناء کیونکہ عید گاہ کی ہر جانب پانی موجود ہے جس سے وضو کر کے بلا خوف فوت بنا رہے ہیں اور بعض مشائخ نے اختلاف برہانی مانا ہے پھر بعض نے اختلاف ابتدائی کہا ہے (یعنی مسئلہ بالا استقلال اختلافی ہے کسی دوسرے اختلافی مسئلہ پر مبنی نہیں ہے)، اور صاحبین کے قول کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ لائق شخص امام کے فارغ ہونیکے بعد نماز پڑھ سکتا ہے لہذا فوت ہونیکا اندیشہ نہیں ہے (کذا فی المیصل) اور امام صاحب کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ عیدین میں ہجوم اور ہنگامہ بہت زیادہ ہوتا ہے ایسے میں نماز توڑنی والی چیزیں قدم قدم پر پیش آسکتی ہیں اور ایسا ہوا ہے جیسے عیدین یا جمعہ میں مسجد سہو واجب ہونیکے باوجود ازدحام اور مجمع نام کے خیال سے ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ عوام یا پچھلی صفوں کے لوگ سلام سہو کو آخری سلام سمجھ کر نماز سے باہر ہو جائیں گے اور نظم جماعت و ہم برہم ہو جائے گا،

اور بعض نے ایک دوسرے مسئلہ پر مبنی مانا ہے اور وہ یہ کہ جو شخص نماز عید کو قاسد کر دے اس کے ذمہ امام صاحب کے نزدیک قضا نہیں ہے فقوت الالٰہی بدل اور صاحبین کے نزدیک قضا ہے، ابو بکر اسکاف اسی طرف گئے ہیں لیکن قاضی اسبیجانی شرح مختصر الطحاوی میں فرماتے ہیں کہ اس صحیح یہ ہے کہ کسی کے نزدیک بھی صلوٰۃ عید کی قضا نہیں ہے اور درختار وغیرہ میں ہے کہ اس بحث میں صحیح قول امام ابو حنیفہ کا ہے اور اسی پر متون معتبرہ مشتمل ہیں :-

(باقی بر مسئلہ)

وَلَا يَتِيمٌ لِلْجُمُعَةِ وَإِنْ خَافَ الْفَوْتَ لَوْ تَوَضَّاءَ فَإِنْ أَدْرَكَ الْجُمُعَةَ صَلَّاهَا وَالْأَصْلَ الظَّهْرَ رُتَبًا
لَا نَهَا تَقَوْتَ إِلَى خَلْفٍ وَهُوَ الظَّهْرُ بِخِلَافِ الْعِيدِ وَكَذَا إِذَا خَافَ فَوْتَ الْوَقْتِ
لَوْ تَوَضَّاءَ لَمْ يَتِيمٌ وَيَتَوَضَّاءَ وَيَقْضَى مَا فَاتَ لَا تَقَوْتَ إِلَى خَلْفٍ وَهُوَ الْقَضَاءُ
تَرْجُمَةً

اور تیمم نہ کرے نماز جمعہ کیلئے اگرچہ وضو کرنے کی وجہ سے نماز فوت ہو جائیگا اندیشہ ہو پس اگر جمعہ مل جائے تو پڑھ لے
ورنہ ظہر کی چار رکعت پڑھے کیونکہ جمعہ فوت ہو گا اپنا خلیفہ چھوڑ کر اور وہ ظہر ہے اسی طرح اگر وضو میں
لگنے کی وجہ سے وقت ختم ہو جائیگا اندیشہ ہو تب بھی تیمم نہ کرے بلکہ وضو کر کے مافات کی قضا کرے کیونکہ
وقتیہ کا فوت ہونا خلیفہ چھوڑ کر ہے اور وہ قضا نماز ہے :- تشنہ یجر :

قولہ وَلَا يَتِيمٌ لِلْجُمُعَةِ الخ نماز جمعہ کیلئے تیمم کی اجازت نہیں ہے اگرچہ وضو کر نیکی وجہ سے نماز کے چھوٹ جانے کا اندیشہ
ہو اس لئے کہ جمعہ کا بدل یعنی ظہر موجود ہے پس اس کا فوت ہونا بلا بدل نہیں ہے اب اگر جمعہ مل جائے تو جمعہ پڑھ لے ورنہ
ظہر کی چار رکعت پڑھے صاحب عین الہدایہ فرماتے ہیں کہ یہاں جمعہ ملنے کا مطلب یہ ہے کہ امام کے سلام پھیرنے سے
پہلے نماز میں شریک ہو جائے بخلاف باب قسم کے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اگر میں جمعہ پڑھوں تو میری بیوی پر طلاق
اس کے بعد وہ امام کے ساتھ قعدہ میں شامل ہوا تو حائث نہ ہو گا کیونکہ اس کو صرف جمعہ کی فضیلت ملی ہے جمعہ
نہیں ملا :-

قولہ لَا نَهَا تَقَوْتَ الخ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ظہر جمعہ کا بدل ہے لہذا اس کا فوت ہونا بلا بدل نہیں ہے لیکن
جمعہ کی جو فضیلت ہے اس کا تو کوئی بدل نہیں ہے اس کا فوت تو لا الی خلف ہے لہذا تیمم جائز ہونا چاہیے
(بقیہ ص ۵۳)

قولہ والخلاف فيما الخ مذکورہ بالا تفصیل تو اس وقت تھی جب وضو کر کے نماز شروع کی ہو اور اگر تیمم کر کے نماز شروع
کی تو باتفاق ائمہ ثلاثہ تیمم کر کے بنا کر سکتا ہے کیونکہ ایسی صورت میں اگر وضو کو واجب کیا جائے تو اس کی نماز کے
درمیان پانی موجود ماننا پڑے گا جس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی پھر فوائد ظہیر یہ میں گو اس صورت کو بھی اختلافی
مانا ہے فانہ قال وان کان شرعہ بالتیمم فسبقہ الحدیث تیمم وبنی عند ابی حنیفہ بلا اشکال واما علی قولہما فاختلف -
المتأخرون فیه قال بعضهم تیمم وبنی کما ہو قول ابی حنیفہ وقال بعضهم لا یل یَتَوَضَّاءُ وبنی لیکن صاحب بحر نے
اس صورت کو اتفاق قرار دیا ہے :-

سے نیل ہو تا کہید و قطع لاراقۃ الجمعة من الظہر مجازا ۱۲ عنایہ

سے خلاف ان فرج نہ ان التیمم لم یشرع الا تحصيل الصلوة فی وقتہا فلم یلزم قہرہم ان الفوات الی خلف کما فوات ولم یتیمہم
سوی ان التقصیر جار من قبلہ فلا یوجب الترخیص علیہ ومہم ان تیمم اذا اخر لا العذر ۱۳ فتح

جواب یہ ہے کہ تفصیلت وقت داد اور ہودی کی صفت ہے جو اس کیلئے نافع ہے لیکن لذاتہ مقصود نہیں بلکہ نماز جنازہ اور صلوة عیدین کے کہ ان کا فوت ہونا اصل مقصود کا فوت ہونا ہے (بحر) :-

قولہ وہ الظہر الخ صاحب ہدایہ نے ظہر پر خلف کا اطلاق کیا ہے حالانکہ ظہر کی چار رکعات ہیں اور جمعہ کی دو، و اربع رکعات نہ ہوں خلفاً عن اثنین، بات در اصل یہ ہے کہ جمعہ کے روز اصل صلوة جمعہ ہے یا صلوة ظہر؟ اس کی بابت اختلاف ہے، امام زفر سے مروی ہے کہ اصل صلوة جمعہ ہے اور ظہر خلف ہے بعض مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے، امام محمد سے روایت ہے کہ فرض ان میں سے کوئی ایک ہے، اور امام ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ فرض وقت تو ظہر ہی ہے لیکن اس کا اسقاط جمعہ کی صورت میں مامور ہے، ظاہر مذہب فقہاء جو علامہ عینی اور ابن نجیم مصری وغیرہ نے ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ ظہر اصل ہے نہ کہ خلف لیکن یہ شکل خلف متصور ہے باتیں منی کہ نوات جمعہ کے وقت فرض ظہر جمعہ کے قائم مقام ہوتا ہے صاحب ہدایہ نے جو ظہر پر خلف کا اطلاق کیا ہے وہ اسی اعتبار سے ہے :-

قولہ واذا خافت الخ اگر دشواری میں مشغول ہو چکی وجہ سے وقت ختم ہو جائیگا اندیشہ ہو تب بھی تیمم کی اجازت نہیں ہے کیونکہ یہاں بھی وقتی نماز کا قائم مقام موجود ہے یعنی اس کی قضاء پھر یہاں یہ وہم نہ ہونا چاہیے کہ یہ تکرار محض ہے اس واسطے کہ یہ بات آغاز باب میں "والمعتبر المسافة دون خوف الفوت" سے معلوم ہو چکی، عدم تکرار کی وجہ یہ ہے کہ آغاز باب کی عبارت صاحب ہدایہ کی ہے اور یہاں عبارت امام قدوری کی ہے :-

(فائدہ ۱) فوت جمعہ و وقتیہ کے اندیشہ پر عدم جواز تیمم کی ایک وجہ تو وہ ہے جو بھی مذکور ہوئی یعنی ان کا فوت الی خلف ہونا، دوسری وجہ وہ ہے جس کی طرف صاحب ہدایہ نے آغاز باب میں "والمعتبر المسافة دون خوف الفوت لان التفريط يأتي من قبله" سے اشارہ کیا تھا، اس کا حاصل یہ ہے کہ مکتوبہ و جمعہ کی ادائیگی میں وقت جاتے رہنے کی حد تک تاخیر کرنا خود مصلیٰ کی جانب سے تقصیر ہے لہذا معتبر نہ ہوگی، لیکن اس پر کئی اعتراض ہوتے ہیں "ا" خوف فوت بھی بلا تقصیر بھی ہوتا ہے مثلاً اچانک پانی کا علم ہوا اور اتنا وقت نہیں ہے کہ وضو کر کے نماز پڑھ سکے پس تقصیر ایسی چیز ہے جو خوف فوت وقت سے جدا ہے جیسے عبدالحق کے سفر میں تردد و سرکشی کا ہونا لہذا یہ تقصیر نظر انداز ہونی چاہیے۔

(۲) تقصیر کا ہونا اکثری نہیں بلکہ شاذ و نادر ہے ذہن مسلمان کے حال سے ظاہر یہی ہے کہ وہ اتنی تاخیر نہیں کرے گا و النادر لا اعتبار له (۳) صلوة عید و صلوة جنازہ کیلئے جواز تیمم کی بابت خوف وقت معتبر ہے حالانکہ وہ بھی منی بر تقصیر ہے پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ شریعت نے تیمم کو پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہونے کی وجہ سے مشروع نہیں کیا بلکہ پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہونے کے وقت اور خوف فوت کے وقت مشروع کیا ہے اور الاستطاعة علی استعمالہ انما تنعدم بعدم الماء و تخرجہ فی استعمالہ ولا شی من ذلك یوجد عند خوف الفوت، اور ما کا جواب یہ ہے کہ تقصیر کا نادر ہونا کچھ مضمر نہیں اس لئے کہ نفس خوف فوت وقت بھی تو نادر ہی ہے مادہ مستاک کا جواب یہ ہے کہ عید و جنازہ میں گو تقصیر اسی کی طرف سے ہے لیکن اس سے جو نہ نماز کا بالکل یہ فوت ہونا لازم آتا ہے جو جرح عظیم ہے اس لئے ان میں تیمم کی بابت ہوگی ولا کذلک باقی الصلوة (ستعاہ) :-

وَالْمَسَافِرُ إِذَا نَسِيَ الْمَاءَ فِي رَحْلِهِ فَتَيَّمَهُ وَصَلَّى ثُمَّ ذَكَرَ الْمَاءَ لَمْ يُعِدْهَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ "وَحَدَّثَ"
 وَقَالَ أَبُو يُونُسَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَعِيدُهَا وَالْخِلَافُ فِيهَا إِذَا وَضَعَهُ بِنَفْسِهِ أَوْ وَضَعَهُ غَيْرُهُ بِأَمْرِهِ وَ
 ذِكْرُهُ فِي الْوَقْتِ وَبَعْدَهُ سَوَاءٌ لَهُ أَنْ وَاجِدَ الْمَاءَ فَصَارَ كَمَا إِذَا كَانَ فِي رَحْلِهِ ثَوْبٌ فَتَيَّمَهُ وَلَا نَ
 رَحْلَ الْمَسَافِرِ مَعْدِنٌ لِلْمَاءِ عَادَةً فَيَقْتَرِضُ الطَّلُبُ وَلَهُمَا أَنْ لَا قَدَرَةَ بَدْوِنِ الْعِلْمِ وَهُوَ الْمُرَادُ
 بِالْوُجُودِ وَمَاءُ الرَّحْلِ مُعَدٌّ لِلشَّرْبِ لَا لِلِاسْتِعْمَالِ وَمَسْأَلَةُ الثَّوْبِ عَلَى الْاِخْتِلَافِ وَلَوْ كَانَ
 عَلَى الْاِتِّفَاقِ فَفَرْضُ السُّتْرِ يَقُوتُ لَا إِلَى خَلْفٍ وَالطَّهَارَةُ بِالْمَاءِ تَقُوتُ إِلَى خَلْفٍ
 وَهِيَ التَّيَّمُّ

توضیح اللغۃ: نسی (س) نسیانا، بھولنا، رحل کجاوہ، منزل، قیامگاہ، لم یعدھا اعادہ۔ لوٹانا، واجد پانیوالا
 معدن ہر چیز کا مکان جس میں اس کا اصل مرکز ہو، شرب پینا، ستر چھپانا، خلف خلیفہ قائم مقام :- ترجمہ :-
 مسافر جب اپنے کجاوہ میں پانی رکھ کر بھول گیا اور تیمم کر کے نماز پڑھ لی پھر پانی یاد آگیا تو طرفین کے نزدیک نماز نہ لوٹا
 امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ نماز لوٹائے اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب پانی خود رکھا ہو یا اس کے حکم سے
 کسی اور نے رکھا ہو، اور یاد آنا وقت کے اندر ہو یا اس کے بعد دونوں برابر ہیں امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ
 وہ پانی پانیوالا ہے تو یہ ایسا ہو گیا جیسے اس کے کجاوہ میں کپڑا ہو اور وہ بھول جائے، اور اس لئے کہ مسافر کا
 کجاوہ عادتاً پانی رکھنے کی جگہ ہوتا ہے پس تلاش کرنا ضروری تھا، طرفین کی دلیل یہ ہے کہ علم کے بغیر قدرت
 نہیں ہوتی اور پانی موجود ہونے سے مراد قدرت ہی ہے اور کجاوہ میں پانی پینے کے لئے ہوتا ہے نہ کہ استعمال
 کیلئے اور کپڑے والا مسئلہ اختلافی ہے اور اگر اتفاق ہو تو چھپانیکا فرض بلا بدل فوت ہو جاتا ہے اور پانی
 سے طہارت قائم مقام چھوڑ کر فوت ہوتی ہے اور وہ تیمم ہے :- تشریح :-

قولہ والمسافر الخ بقولنا ہی مسئلہ کی تین صورتیں ہیں (۱) تیمم نے پانی بدست خود رکھا اور بوقت ضرورت اس
 کی طرف رجوع نہیں کیا بلکہ تیمم کر کے نماز پڑھ لی۔ تو بالاجماع جائز نہ ہوگی بلکہ اعادہ واجب ہوگا کیونکہ کوتاہی اسی
 کی طرف سے ہوئی ہے کہ اس نے پانی تلاش نہیں کیا (۲) پانی اس کے نوکر یا خادم نے رکھا جس کا اس کو علم نہیں
 ہے۔ تو بالاتفاق نماز جائز ہے لان المرء لا یخاطب بفعل الغیر (۳) پانی اس نے خود رکھا اور بھول گیا۔ تو طرفین کے
 نزدیک نماز ہرانے کی ضرورت نہیں نہ وقت کے اندر اور نہ وقت کے بعد۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ وقت
 باقی ہو تو لوٹا لے ورنہ نہیں، امام ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک بہر صورت اعادہ واجب ہے :-

قولہ فی رحل الخ صاحب مغرب کہتے ہیں کہ لفظ رحل بالفتح کجاوہ کو کہتے ہیں جو ادنٹ پر اسی طرح ہوتا ہے جیسے
 چوبایہ بر سر (زین) اور انسان کی منزل و قیامگاہ کو بھی کہتے ہیں ومنہ "نسی المار فی رحلہ" لیکن صاحب بحر نے
 اس کو اختیار کیا ہے کہ یہاں رحل سے مراد پہلے معنی ہیں یعنی کجاوہ کا بدل علیہ قولہم لو کان المار فی مؤخرۃ الرحل
 اور صاحب نہر کے نزدیک ظاہر تر یہ ہے کہ اس سے مراد ہر وہ چیز ہے جس میں عادتاً پانی رکھا جاتا ہو

کیونکہ یہ غرور اور ضاف سہ تو ہر نزل کو عام ہو گا منزل ہو یا رحل بعیر اور کسی ایک کی تخصیص بلا دلیل ہوگی :-
 (فائدہ ۵) صاحب کتاب نے یہاں چند قیدیوں ذکر کی ہیں (۱) سیافر جامع وغیرہ میں اس کی قید نہیں بلکہ ہر جہولنے والے کا یہی حکم ہے، شرح فخر الاسلام میں بھی ایسا ہی ہے، اور قاضی خاں نے شرح جامع صغیر میں تصریح کی ہے کہ مسافر کی قید اتفاقی ہے کیونکہ مقیم کا حکم بھی یہی ہے، صاحب غین البدایہ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے اصل میں تو یہ حکم مسافر کیلئے ہو لیکن غیر مسافر کو اسی حکم میں لاحق کر دیا گیا ہو یا یہ قید بہ نظر غالب ہو کہ عموماً پانی مسافر ہی ساتھ رکھتا ہے (۲) نسیان کیونکہ اگر مسافر نے یہ شک یا گمان کرتے ہوئے کہ پانی ختم ہو چکا ہے تمیم کر لیا تو بالاجماع نماز کا اعادہ ضروری ہے (کذا فی السراج الوہاج) (۳) فی جملہ کیونکہ اگر پانی کا مشکیزہ پیٹھ پر لدا ہو یا گردن میں لٹکا ہو یا سامنے رکھا ہو اور بھول کر تمیم کر کے نماز پڑھ لے تو یہ بالاجماع جائز نہیں ہے لہذا نسی مالاً نفسی (۴) ذکر الماء اس قید کے ذریعہ تذکر بعد الوقت سے احتراز مقصود نہیں کیونکہ بدایہ وغیرہ میں تصریح ہے کہ یاد آناد وقت کے اندر ہو یا وقت گزرنے کے بعد دونوں برابر ہیں بلکہ اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر اشتباہ معلوۃ میں پانی یاد آگیا تو نماز کو ختم کر کے اعادہ ضروری ہے کما فی السراج :-

قولہ والخلاف فیما الخ صاحب بدایہ فرماتے ہیں کہ اختلاف اس صورت میں ہے جب پانی خود رکھا ہو یا اس کے حکم سے دوسرے نے رکھا ہو، معلوم ہوا کہ اگر دوسرے نے اس کے حکم کے بغیر رکھا ہو تو اس میں اختلاف نہیں لیکن فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر میں اور علامہ اتقانی نے غایۃ البیان میں ذکر کیا ہے کہ تینوں صورتیں اختلافی ہیں :-
 قولہ لہ انہ واجد الخ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جب پانی اس کے کجاوہ میں موجود ہے تو وہ واجد ماء ہے پھر تمیم کیسے صحیح ہو سکتا ہے، یہ تو ایسا ہو گیا جیسے کوئی پاک کپڑا کجاوہ میں رکھ کر بھول جائے اور نہ نماز پڑھ لے کہ اس پر اعادہ ضروری ہوتا ہے نیز عام طور سے کجاوہ میں کھانا پانی رکھا جاتا ہے تو اس کیلئے دیکھنا اور تلاش کرنا ضروری تھا جب اس نے خود کوتاہی کی تو اس کو کیسے مذکور سمجھا جاسکتا ہے :-

قولہ لہ انہ لا قدرۃ الخ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ اباحت تمیم کیلئے نفس نے عدم وجود ماء کو شرط کیا ہے اور عدم وجود ماء سے مراد عدم قدرت ہے کما مر سابقاً اور ظاہر ہے کہ جب تک یادداشت اور علم نہ ہو پانی پر قدرت شمار نہیں کی جاسکتی اس لئے تمیم کی اجازت ہوگی، رہا عام طور سے کجاوہ میں پانی کا رکھا جانا سو وہ کھوڑا سا پانی ہے جسے کیلئے ہوتا ہے حالانکہ یہاں گفتگو عام استعمال پانی میں ہے جو کافی مقدار میں درکار ہوتا ہے اور اتنا پانی عاۃً ساتھ نہیں رکھا جاتا، کیونکہ یہ دشواری کا باعث ہے :-

قولہ ومسالۃ الثوب الخ امام ابو یوسف کے قیاس کا جواب ہے کہ کپڑے والا مسئلہ جو مقیس علیہ ہے وہ خود اختلافی ہے یعنی کپڑا ہونے کی صورت میں طرفین کے نزدیک نہنگا ہو کر نماز جائز ہے اعادہ واجب نہیں جیسا کہ امام ابو الحسن کرخ نے ذکر کیا ہے (احکام القرآن) اسی صحت ہے، اور اگر مقیس علیہ کو اتفاقی بھی مان لیا جائے تب بھی دونوں میں فرق ہے اور وہ یہ کہ فرض ستر عورت بلا بدل فوت ہو گا بخلاف وضو کے کہ اس کا بدل تمیم ہے فلا یصح قیاس ہذہ علی تلک :-

ولیس علی المتیم طلب الماء اذا لم یغلب علی ظنہ ان بقربہ ماء لان الغالب عدم الماء فی الفلوات ولا دلیل علی الوجود فلم یکن واجدا وان غلب علی ظنہ ان هناك ماء لم یجنہ لہ ان یتیم حتی یطلبہ لانه واجد للماء نظر الی الدلیل ثم یطلب مقدرا للغلوة ولا یبلغ میلہ لکیلا ینقطع عن رفقتہ

ترجمہ: تیمم کرنے والے پر پانی تلاش کرنا ضروری نہیں جبکہ قریب میں پانی ہونیکا غالب گمان نہ ہو کیونکہ جنگلوں میں اکثر پانی نہیں ہوتا اور موجود ہونیکا کوئی دلیل نہیں تو وہ پانی پانیوالا نہ ہوا، اور اگر غالب گمان یہ ہو کہ یہاں پانی ہے تو تیمم کرنا جائز نہیں جب تک کہ تلاش نہ کرے، کیونکہ وہ پانی پانیوالا ہے دلیل پر نظر کرتے ہوئے پھر پانی غلوہ کی مقدار تک تلاش کرے اور میل بھر نہ جائے تاکہ ساتھیوں سے نہ بچھڑ جائے :- تشریح:

قولہ ولیس علی المتیم الخ بجز وشرح ہدایہ کے مطابق مسئلہ کی تشریح یہ ہے کہ پانی نہ ہونیکا وجہ سے تیمم کرنے والا دو حال سے خالی نہیں آبادی میں ہوگا یا جنگل میں، اگر آبادی میں ہو تو بالاتفاق طلب ماء علی الاطلاق واجب ہے جس کی تصریح مجتہبی وغیرہ میں موجود ہے اور اگر جنگل میں ہو تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں، قریب میں پانی ہونیکا ظن غالب ہوگا یا نہ ہوگا، اگر ظن غالب نہ ہو تو طلب واجب نہیں بلکہ مستحب ہے (بدائع، سراج) اور اگر ظن غالب ہو تو ہمارے نزدیک طلب و تلاش واجب ہے اور ظن کی صورت یہ ہے کہ کوئی عادل شخص قریب میں پانی ہونیکا اطلاع دے یا کوئی ایسی ظاہر علامت دیکھے جو پانی پر دال ہو جیسے سطح زمین پر زندوں کا منڈلانا، امام شافعی کا مشہور مذہب، امام مالک کا قول اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ علی الاطلاق طلب واجب ہے ظن غالب ہو یا نہ ہو، اور اس کیلئے ادھر ادھر جانا ضروری نہیں بلکہ صرف اتنا کافی ہے کہ دائیں بائیں دیکھ لے کہ پانی ہے یا نہیں، ان کا استدلال قول باری "فلم تجدوا ماء" سے ہے کہ وجود مقتضی ساقبیت طلب ہے قال تعالیٰ "قل لا اجد فیما اوحی الی محرما" ابو بکر رازی وغیرہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ علی الاطلاق طلب کو واجب کرنا نص پر زیادتی ہے کیونکہ نص نے اباحت تیمم کو فقدان مایہ پر مرتب کیا ہے اور طلب کو شرط نہیں کیا رہا وجود کا مقتضی ساقبیت طلب ہونا سو وجود ہمیشہ اس کا مقتضی نہیں ہوتا بل قد کیون بدون الطلب الا تری الی قولہ تعالیٰ "ووجدک ضالاً فہدی، قد وجدنا ما وندنا ربنا حقاً فہل وجدتم ما وعد ربکم حقاً، ووجدوا ما عملوا حقیراً فوجدنا فیہا جدارا" وقال علیہ السلام "من وجد قطة فلیعربہا" فقد سماہ واجدا وان لم یوجد منہ الطلب :-

قولہ مقدار الغلوة الخ پانی کتنی دور تک تلاش کرے؟ سو ہدایہ اور کنز وغیرہ میں ہے کہ ایک غلوہ کی مقدار تک تلاش کرے، غلوہ بقول صاحب تبیین وغیرہ مقدار ہے جہاں تک تیر جائے اور بقول ظہیر چار سو گز اور بقول حلی تین سو گز فاصلہ کی مقدار ہے (ذخیرہ، مغرب) فتاویٰ عتباتی میں ہے سی ثلثمائة ذراع الی اربع مائة ذراع (کاکی) بدائع میں لکھا ہے کہ اتنی دور تک تلاش کرنا صحیح ہے کہ اس کا اپنا نقصان بھی نہ ہو اور ساتھیوں کو زحمت انتظار بھی نہ ہو، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ جب پانی اتنی دور ہو کہ اگر وہاں تک جائے تو قافلہ اس کی آنکھوں سے (باقی ص ۵۹)

وَأَنْ كَانَ مَعَهُ فَيْقَهُ مَا يُطْلَبُ مِنْهُ قَبْلَ أَنْ يَتَيَسَّرَ لِعَدَمِ الْمَنْعِ غَائِبًا فَإِنْ مَنَعَهُ مِنْهُ يَتَيَسَّرُ
لِتَحْقُقِ الْعِزَّ وَلَوْ تَيَسَّرَ قَبْلَ الطَّلَبِ أَجْزَاهُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّهُ لَا يَكْزُهُ الطَّلَبُ مِنْ
مَلِكِ الْغَيْرِ وَقَالَ لَا يَجْزِيهِ لِأَنَّ الْمَاءَ مَبْذُولٌ عَادَةً

ترجمہ

اگر اس کے ساتھ ہی کے پاس پانی ہو تو اس سے مانگ لے تیمم کرنے سے پہلے، کیونکہ عموماً پانی کا انکار نہیں ہوتا، پس اگر وہ
نہ دے تو تیمم کر لے تحققِ عجز کی وجہ سے، اور اگر بلا مانگے تیمم کر لیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کو کافی ہوگا کیونکہ اس کو
غیر کی ملک سے مانگنا ضروری نہیں اور صاحبین فرماتے ہیں کہ کافی نہ ہوگا پانی عادتاً خرچ کرنے کیلئے ہی ہوتا ہے
تشریح: قولہ وان کان الخ اگر ساتھ ہی کے پاس پانی موجود ہو تو تیمم کرنے سے پہلے مانگ لے کیونکہ پانی دیدیا جاتا
ہے بالخصوص مانگنے کے بعد تو کوئی انکار ہی نہیں کرتا الا یہ کہ انتہائی خسیس ہو، اب اگر مانگنے کے بعد ساتھ ہی پانی
نہ دے تو تحققِ عجز کی وجہ سے تیمم کر سکتا ہے، اور اگر بلا مانگے تیمم کر لیا تو امام صاحب کے نزدیک تیمم جائز ہے کیونکہ
دوسرے کی چیز مانگنا ضروری نہیں، لیکن صاحبین کے نزدیک تیمم جائز نہ ہوگا کیونکہ پانی عادتاً خرچ کرنے کے
لئے ہی ہوتا ہے، شیخ ابونصر صفار سے منقول ہے کہ پانی مانگنا وہاں لازم ہے جہاں پانی انتہائی عزیز ہو، خزانہ
میں قاضی البزید سے بھی یہی منقول ہے، اور شیخ زاہدی نے مجتبیٰ میں ذکر کیا ہے کہ جہاں وضو کے لئے بھی پانی دینے
میں نخل کیا جاتا ہو وہاں پانی مانگنا بالاتفاق واجب نہیں ہے،

پھر صاحب بدایہ نے امام صاحب اور صاحبین کا جو اختلاف ذکر کیا ہے۔ ایضاً، تقریباً ادا امام اقطع کی شرح مختصر
تقدیری میں بھی اسی طرح مذکور ہے لیکن شمس الائمہ شریعی کی مبسوط میں ہے: "ان لم یطلب منه وصلی لم یجز" کہ اگر ساتھ ہی
سے پانی طلب کئے بغیر نماز پڑھ لی تو جائز نہ ہوگی، اس سے معلوم ہوا کہ طلب بالاتفاق فرض ہے اور مبسوط ہی میں
دوسری جگہ ہے: "ان کان مع رقیقہ ما رقیقہ ان یسئلہ الا علی قول حسن بن زیاد فانہ یقول السؤال ذل اھک اگر ساتھ ہی
کے پاس پانی ہو تو اس سے مانگنا لازم ہے مگر حسن بن زیاد کے قول پر (مانگنا لازم نہیں) کیونکہ وہ سوال کرنے کو ذلت
قرار دیتے ہیں، مبسوط کی یہ عبارت صراحتاً اس پر دال ہے کہ مانگنا واجب ہے کیونکہ کلمہ علی ظاہراً واجب کیلئے ہوتا ہے
نیز یہ کہ طلب کلوجب ہونا امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک اتفاقی ہے، اور اختلاف صرف حسن
بن زیاد کا ہے،

شیخ مہلبی نے غنیہ میں یوں تطبیق دی ہے کہ امام صاحب سے حسن کی روایت غیر ظاہر الروایۃ ہے اور حسن نے اسی
القبیہ ص ۵۵

اور جمل ہو جائیگا تو یہ بعید ہے اور اس صورت میں تیمم جائز ہے، صاحب محیط کہتے ہیں نہ حسن جذا۔ ای لما فیہ من الرفق
بالناس وقد قال اللہ تعالیٰ "ما جعل علیکم فی الدین من حرج" پھر شریک بلالیہ میں برہان سے منقول ہے کہ جس طرف پانی
ہو نیکیا لمان ہو بقدر غلوہ صرف اسی طرف تلاش کرنا چاہیے نہ کہ ہر جانب :-

روایت کو لیا ہے اور مبسوط میں ظاہر الروایہ پر اعتماد کیا گیا ہے اور صاحب ہدایہ و ایضاح وغیرہ نے روایت حسن کو مستبرہانا ہے کیونکہ یہ مذہب امام اعظم کے مناسب ہے کہ آپ قدرت بالغیر کا اعتبار نہیں کرتے، اور ذمیرہ میں امام ابو بکر جصاص سے منقول ہے کہ امام صاحب کا منشا، یہ ہے کہ جب انکار کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب نہیں رہتا اور صاحبین کی مراد یہ ہے کہ جب ملنے کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب ہے پس دونوں میں کوئی اختلاف نہیں صرف تعبیر کا فرق ہے، محقق ابن البہام فتح القدیر میں فرماتے ہیں

لشوت القدرة بالاباحة في الماء لاني غيره عنده فلو قال انتظر حتى افرغ واعطيك الماء وجب الانتظار وان خاف الفوات واما في غيره فكذا عند ما عند لافلو كان مع رفيقه ولو ليس معه له ان يتم قبل ان يسئل عنده ولو سأل فقال انتظر حتى استقي استحب انتظاره عنده لم يخف الفوات وعند ما ينتظره وان خرج الوقت وعلى هذا لو كان مع رفيقه ثوب وهو عريان فقال انتظر حتى أصلي وادفعه اليك، واجمعوا انه لو قال اجبت لك مالي لشيء به لا يجب عليه البيع لان المتبر فيه الملك وهذا القدرة (انتهى)

یعنی یہ اس لئے ہے کہ امام صاحب کے نزدیک پانی کی اباحت سے قدرت ثابت ہو جاتی ہے اور پانی کے علاوہ دوسری چیزوں کی اباحت سے قدرت ثابت نہیں ہوتی، پس اگر کسی نے مسافر سے کہا کہ انتظار کر میں فارغ ہو کر پانی دوں گا تو انتظار واجب ہے اگرچہ نماز فوت ہو جائے گا اندیشہ ہو، البتہ صاحبین کے نزدیک پانی کے علاوہ دوسری چیزوں میں بھی اباحت سے قدرت ثابت ہو جاتی ہے اور امام صاحب کے نزدیک نہیں ہوتی چنانچہ اگر سنا تھی کے پاس ڈول رستی ہو تو امام صاحب قبل از سوال تیمم جائز ہوگا اور اگر سوال کرنے پر اس نے کہا کہ انتظار کر میں پانی بھریں تو امام صاحب کے نزدیک مستحب وقت تک انتظار کرنا بہتر ہے اور صاحبین کے نزدیک برابر انتظار کرنا ہوگا اگرچہ پورا وقت نکل جائے، اسی طرح اگر سنا تھی کے پاس کپڑا ہوا اور یہ ننگا ہوا درود مانگنے پر کہے کہ انتظار کر میں نماز پڑھ کر دیدوں گا تو یہ بھی اسی اختلاف پر ہے، لیکن اگر کسی نے دوسرے کے حج کے لئے اپنا مال مباح کر دیا تو باتفاق ائمہ ثلاثہ اس پر حج واجب نہ ہوگا کیونکہ وجوب حج میں ملک معتبر ہے اور مسئلہ تیمم میں صرف قدرت کافی ہے۔ (فائدہ) صاحب عین الہدایہ نے ذکر کیا ہے کہ علامہ عینی کی رائے یہ ہے کہ پانی چونکہ عام استعمالی اور معمولی چیز ہے اس لئے ناظر یہ ہے کہ مانگنا واجب کہا جائے، روایت مبسوط کے پیش نظر تنویر میں بھی ایسے کو ظاہر الروایہ قرار دیا گیا ہے، کافی و شرح زیادات عتباتی میں ہے کہ اگر دینے کا گمان غالب ہو تو قبل از طلب تیمم جائز نہیں ورنہ جائز ہے اور شک کی حالت میں اگر تیمم کر کے نماز پڑھ لی پھر سنا تھی نے پانی دیدیا تو نماز کا اعادہ کرے۔ لیکن اگر نماز شروع کرنے سے پہلے انکار کیا اور نماز کے بعد پانی دیدیا تو اعادہ نہیں ہے (انتهی) البتہ تیمم ٹوٹ جائے گا، پھر خلاصہ کے طور پر لکھا ہے کہ اگر سنا تھی کے پاس زائد پانی ہو تو ظاہر الروایہ و ظاہر مذہب کی رو سے فتویٰ اس پر ہے کہ ملنے کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب ہے اور اگر نہ دینے کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب نہیں ہے نیز اگر مانگنے میں لیت ظاہر ہو تب بھی الاصح مانگنا واجب نہیں اور پانی کے علاوہ کا مانگنا امام صاحب کے قول پر واجب نہیں اسی پر فتویٰ ہے :-

ولو ابی ان یعطیا لابی ثمن المثل وعنده ثمنه لا یجزیه التیمم لتحقيق القدس
ولا یلزمه تحمل الغبن الفاحش لان الضرر مسقط والله اعلم

ترجمہ

اور اگر ساتھ میں مثل کے بغیر پانی دینے سے انکار کر دے اور اس کے پاس دام ہوں تو تم جائز نہیں، تحقق قدرت کی وجہ سے اور زیادہ قیمت کا بوجھ اٹھانا لازم نہیں کیونکہ نقصان مستقط و ضرر بہت : بیشش بہ :
قولہ ولو ابی الخ اگر ساتھ میں پانی ہو اور وہ بلا قیمت دینے سے انکار کرے تو بقول صاحب عنایہ اس کی تین صورتیں ہیں اول یہ کہ جن جگہوں میں پانی کا وجود نہایت عزیز ہوتا ہے وہاں اس پاس اس کی جو قیمت ہو یا تو وہ اتنی ہی قیمت طلب کرے گا یا (۲) اس سے کچھ زائد یا (۳) غبن فاحش (بے حد گراں) سو پہلی اور دوسری صورت میں یعنی اگر وہ پانی کی اتنی ہی قیمت طلب کرے جو اس کے پاس مناسب سمجھی جاتی ہے یا اس سے کچھ زائد طلب کرے اور اس کے پاس حوائج ضروریہ سے زائد دام بھی ہوں تو پانی خرید کر ضروری سے تمیم جائز ہوگا، شوائع میں سے امام بغوی وغیرہ نے بھی حنفیہ کی طرح خفیف غبن کی حد تک ضرر کیلئے پانی خریدنے کو لازم کہا ہے اس لئے کہ پانی کا استعمال جانی یا مالی نقصان کے بغیر اگر ہو سکے تو اس کا استعمال واجب ہوتا ہے، اور تیسری صورت میں یعنی غبن فاحش کی صورت میں تمیم جائز ہے کیونکہ زیادہ خسارہ کی صورت میں ضرر بہت اور مال مسلم کی حرمت ارشاد نبوی "حرمتہ مالہ کحرمتہ و مہ" کے پیش نظر اس کی جان کی حرمت کی مانند ہے اور ضرر فی النفس مستقط و ضرر بہت تو ضرر فی المال بھی مسقط ہوگا، حضرت حسن بصری فرماتے ہیں کہ پانی خریدنا لازم ہے اگرچہ کل مال دینا پڑے، مگر یہ قول کسی کے نزدیک بھی معمول ہے نہیں ہے کیونکہ یہ شتمل برافراط ہے جیسے امام شافعی کا یہ قول کہ "ثمن مثل سے نائد کے عوض ملنا ترک شرا کا عذر ہے خواہ زائد مقدار کم ہو یا زائد، کما صرح بہ الشافعی فی الامم بہ شتمل برتفریط ہے :-

قولہ الغبن الفاحش الخ غبن فاحش کی حد کیا ہے؟ حسن بن زیاد نے امام صاحب سے روایت کیا ہے کہ ایک درہم قیمت کا پانی ڈیڑھ درہم کے عوض خریدنے پر قادر ہو تو تمیم نہ کرے، اور نوادر میں ہے کہ اس پاس کے لوگ اصلی قیمت کا جواز دازہ کریں اس سے دو گنی قیمت غبن فاحش ہے، اور بقول بعض جو قیمت لگانے والوں کے اندازہ میں دخل نہ ہو وہ غبن فاحش ہے (کذا فی المبسوط والمحیط) :-

(فائدہ ۵) در مختار اور عین الہدایہ میں ہے کہ غبن فاحش کی مذکورہ حد صرف و ضرور در تمیم کے سلسلہ میں ہے لیکن اگر پانی پینے کی شدید ضرورت ہو کہ پاس کی وجہ سے جان جانیکا اندیشہ ہو تو جان بچانے کیلئے دو گنی قیمت سے زائد دینا بھی ناجب ہے پھر بقول صاحب در مختار ثمن مثل انیس جگہوں میں معتبر ہے جو اسبابہ میں مذکور ہیں :-

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

باب المسح على الخفين

باب موزوں پر مسح کے بیان میں

قولہ باب الخ صاحب کتاب تیمم کے بعد متصلاً موزوں کے مسح کو ذکر کیا ہے جس کی متعدد وجوہات ہیں۔

(۱) تیمم اور مسح خفین میں سے ہر ایک بدل ہے، تیمم وضو کا بدل ہے اور مسح غسل رجليں کا بدل ہے،

(۲) تیمم اور مسح دونوں بایں معنی متناسب ہیں کہ ان میں سے ہر ایک رخصت ہے (۳) ان میں سے ہر ایک غرض ہے کیونکہ اصل تو غسل ہی ہے (۴) ان میں سے ہر ایک میں بعض اعضاء وضو پر اکتفاء ہوتی ہے (۵) ان میں سے ہر ایک موقت و مقبیل بقیود ہے (۶) ان میں سے ہر ایک طہارت مسح ہے، پس ان متعدد وجوہات سے یہ دونوں متناسب ہیں، اور مسح خفین پر تیمم کو مقدم کرنے کی بھی متعدد وجوہات ہیں،

(۱) تیمم کا ثبوت قرآن کریم سے ہے اور موزوں پر مسح کا ثبوت احادیث متواترہ و اخبار مشہورہ سے ہے فکان التیمم اقوی و احری بالتقدیم۔ (۲) تیمم بدلیت میں کامل ہے کہ یہ جمیع افعال وضو کا قائم مقام ہوتا ہے اور مسح خفین میں یہ بات نہیں ہے فکان التیمم احق بالتقدیم (۳) تیمم کی مشروعیت متفق علیہ ہے اور مسح خفین کی مشروعیت مختلف فیہ ہے اگرچہ اس کی بابت جو اختلاف ہے وہ مرجوح ہے (کما سیأتی) و مایکون اجماعاً احق بالتقدم مالم یس کذلک،

(۴) ان دونوں کا طہارت ہونا خارج عن القیاس ہے لیکن تیمم میں خروج عن القیاس اشد ہے اس واسطے کہ مٹی کی طہوریت میں رائے کا قطعاً دخل نہیں ہے بخلاف مسح خفین کے کہ اس کی طہوریت بایں حیثیت کہ وہ پانی سے ہوتی ہے موافق قیاس ہے اور بایں حیثیت کہ وہ ظاہر خف پر انگلیوں کے ذریعہ خطوط کی شکل میں ہوتی ہے خلاف قیاس ہے فصلا التیمم احق بالتقدم لكونه اكمل و اشد فی بابہ،

(۵) محل تیمم وجہ اور یدین ہیں اور محل مسح رجليں اور رجليں غسل میں وجہ یدین سے مؤخر ہیں فناسب تقدیم التیمم و تاخیر المسح (۶) ان میں سے ہر ایک غسل کا قائم مقام ہے لیکن تیمم خلف عن الكل ہے اور مسح خلف عن البعض (۷) یہ دونوں خلیفہ ہونے میں تو مشترک ہیں لیکن تیمم کی خلفیت کامل ہے کیونکہ یہ پانی پر قدرت نہ ہونے کے وقت مشروع ہے اور مسح کی خلفیت ایسی نہیں ہے،

(۸) محل وضو پر تیمم کا درود بلا حائل ہوتا ہے اور مسح کا درود مع حائل ہوتا ہے (۹) تیمم ظہور کامل اور مزیل حدیث ہے بخلاف مسح کے کہ وہ تابع سرایت حدیث ہے نہ کہ مزیل حدیث (۱۰) پانی پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں تیمم فرض ہے اور لبس خفین کے وقت مسح فرض نہیں ہے کما سیأتی، فتلک عشرۃ کاملۃ :-

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

المسح علی الخفین جائز بالسنة

ترجمہ: موزوں پر مسح کرنا جائز ہے سنت سے۔ تشریح: قولہ المسح علی الخفین الخ خفین خف کا ثنویہ ہے جس کا ترجمہ اردو میں موزہ کہا جاتا ہے لیکن یہ ترجمہ اس لئے مناسب نہیں کہ اردو میں موزہ کا استعمال جراب کیلئے ہوتا ہے جس کو بغیر جوتے کے پہن کر نہیں چل سکتے، حالانکہ خف وہ ہے جس کو پہن کر چل سکیں یعنی مسافت طے کر سکیں اسی لئے اخفات کا استعمال اونٹ کے پاؤں کی ٹاپ کیلئے ہوتا ہے کہ وہ ان سے چلتا ہے اس لئے خف کا ترجمہ چرمی موزہ کرنا چاہئے (الوار)

مسح خفین کی مشروعیت پر احادیث قولیہ و فعلیہ و تقریریہ دال ہیں، آثار مشیہ اس کے جواز کے شاہد ہیں، اکثر فقہار اُمت محمدیہ کا اس پر اجماع ہے، مبسوط میں امام اعظم کا قول موجود ہے آپ فرماتے ہیں کہ جب تک میرے نزدیک روز روشن کی طرح موزوں پر مسح کے دلائل قائم نہیں ہو گئے اس وقت تک میں اس کا قائل نہیں ہوا، امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ حدیث مسح کی شہرت کی وجہ سے نسخ کتاب جائز ہے (فتح القدیر) مفید میں نوادر سے امام کرخی کا قول منقول ہے کہ منکر مسح پر اندیشہ کفر ہے، درمختار میں ہے کہ امام ابو یوسف کے قول پر منکر مسح خفین کا فر ہے، اس واسطے کہ ان کے نزدیک حدیث مشہور حدیث متواتر کے حکم میں ہے کذا فی الطحاوی عن العتستانی، لیکن اظہر یہ ہے کہ اگر بلا تاویل منکر موت و ثبوت قطعی ہو نیکی وجہ سے کافر ہے، معنی میں ابن قدامہ نے امام احمد کا قول نقل کیا ہے "لیس فی قلبی من المسح شیء فیہ العیون حدیثاً عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کہ مسح کی بابت میرے قلب میں کوئی تردید نہیں ہے کیونکہ اس کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوع و غیر مرفوع چالیس اقوال موجود ہیں، بدائع میں حضرت حسن بصری سے منقول ہے کہ انھوں نے ستر بزرگ صحابہ کرام کو مسح خفین کا قائل پایا ہے، البتہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کہ حضرت مجاہد، سعید بن جبیر اور عکرمہ نے مسح کو مکروہ کہا ہے، ابوالحسن نسابة نے محمد بن علی بن الحسین، ابواسحاق سبیعی، قیس بن الزبیع سے اور قاضی ابوالطیب نے ابوبکر بن داؤد اور خوارزمی و روافض سے بھی یہی نقل کیا ہے، لیکن انہوں نے دلائل کی روشنی میں یہ قول لائق اعتناء نہیں رہتا، اسی لئے امام ابو حنیفہ سے مروی ہے آپ فرماتے ہیں کہ اگر یہ بات نہ ہوتی کہ مسح خفین میں کسی کا اختلاف نہیں ہے تو ہم مسح نہ کرتے، ابن عبد البر کی رائے بھی یہی ہے کہ صحابہ کرام اور فقہاء مسلمین میں سے کسی نے بھی مسح خفین کا انکار نہیں کیا اور نہ کسی سے روایت ہے (استذکار)

سوال مسح خفین کی بابت حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا تردید انکار منقول ہے جس کی بابت امام ترمذی نے امام بخاری سے نقل کیا ہے کہ ابوسلمہ کی روایت حضرت ابن عمرؓ کے متعلق دربارہ مسح خفین صحیح ہے (یعنی ان کے تردید و سوال کا واقعہ درست ہے) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "واللہ ما مسح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد نزول المائدة"، حضرت علیؓ فرماتے ہیں "سبق الكتاب المسح علی الخفین"، محمد بن مہاجر بغدادی نے حضرت

عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے، "ان قطع رجلی بالموسیٰ احب الی من ان امسح علی الخفین"، کہ مجھے اپنے پاؤں کا استروہ سے کاٹ ڈالنا زیادہ پسند ہے بہ نسبت اس کے کہ موزوں پر مسح کروں، اور یہ بھی روایت ہے، "ان قطع قدما ی احب الی من ان امسح الخفین"، کہ مجھے اپنے پاؤں کا پارہ پارہ ہو جانا زیادہ پسند ہے بہ نسبت اس کے کہ موزوں پر مسح کروں، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی عدم جواز کی روایت آئی ہے اور حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ سے بھی انکار مروی ہے،

جواب حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کو موزوں پر مسح کرنے کا مسئلہ پہلے سے معلوم نہ تھا جب وہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے پاس کوفہ میں آئے اور انھیں موزوں پر مسح کرتے ہوئے دیکھا تو اس کی وجہ پوچھی، انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کا حوالہ دیا کہ آپ بھی مسح فرمایا کرتے تھے اور کہا کہ تم اس کے متعلق اپنے والد حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے تصدیق کرو، چنانچہ انہوں نے جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے تصدیق کی اور حضرت سعد رضی اللہ عنہ کا حوالہ دیا تب انھوں نے فرمایا کہ سعد کی روایت قابل اعتماد ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو حدیث وہ نقل کرتے ہیں وہ صحیح ہوتی ہے کسی اور سے نقل کرنے کی ضرورت نہیں (بخاری)

محقق عینی فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا انکار مسح حالت حضر و اقامت سے متعلق تھا جیسا کہ اس کی وضاحت بعض روایات سے ہوتی ہے باقی سفر کی حالت میں وہ بھی اس کو پہلے سے جانتے اور مانتے تھے اور ان کی روایت مسح خفین کو ابن ابی خثیمہ نے اپنی تاریخ کبیر میں اور ابن ابی شیبہ نے مصنف میں بھی روایت کیا ہے کہ میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بحالت سفر مسح خفین فرماتے ہوئے دیکھا ہے (عمدة القاری)

حافظ بیہقی فرماتے ہیں کہ مسح خفین کی گراہت حضرت علی رضی اللہ عنہ، ابن عباس رضی اللہ عنہما اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف منسوب کی گئی ہے، لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول "سبق الكتاب المسح علی الخفین" کسی سند موصول متصل سے منقول نہیں ہے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے متعلق یہ بات تحقیق ہوئی کہ انھوں نے اس مسئلہ کا علم حضرت علی رضی اللہ عنہ پر ہی محول کیا تھا، اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اس کو صرف اسی وقت تک مکرر سمجھا تھا جب تک کہ نزل ماندہ کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح خفین ثابت نہیں ہوا تھا اور جب ثابت ہو گیا تو آپ نے پہلی رائے سے رجوع کر لیا،

جو زقانی نے کتاب الموضوعات میں لکھا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مسح خفین کا انکار درجہ ثبوت کو نہیں پہنچا، کاشانی فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے انکار کی روایت درجہ صحت کو نہیں پہنچی کیونکہ اس کا مدار عکرمہ پر ہے اور حضرت عطاء کو جب یہ بات پہنچی تو فرمایا کہ عکرمہ نے غلط کہا اور یہ بھی فرمایا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی رائے مسح خفین کے مسئلہ میں لوگوں کے خلاف ضرور تھی مگر وفات سے قبل انھوں نے سب کی رائے سے اتفاق کر لیا تھا،

سیخ ابن الہمام فتح القدیر میں فرماتے ہیں کہ محمد بن مہاجر بغدادی نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے جو روایت کیا ہے وہ باطل ہے حفاظ حدیث نے اس کی تصریح کی ہے، ابن حبان کہتے ہیں کہ یہ شخص حدیثیں گھڑا کرتا تھا، ابن الجوزی

غل متناہیہ میں کہتے ہیں کہ یہ روایت بھی اسی نے گھڑی ہے نیز ابن ابیہام فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے تو عمدہ اسناد کے ساتھ دوسرے صحابہ کی موافقت میں موزوں پر مسح کرنے کی روایات مروی ہیں۔

علامہ ابن عبد البر نے الاستذکار میں شیخ اثرم کا قول نقل کیا ہے کہ میں نے امام احمد بن حنبل سے سنا ہے جبکہ آپ سے یہ سوال ہوا تھا کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ، ابن عباس رضی اللہ عنہما، ابویوب رضی اللہ عنہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے جو انکار مسح خفین مروی ہے اس کی بابت آپ کی کیا رائے ہے؟ تو آپ نے فرمایا: "انما روی عن ابی ایوب انہ قال: حبب الی الغسل، فان ذهب فامسح الی قول ابی ایوب لم اعمیہ :-"

قولہ جائز بالسنة الحان الفاظ سے چند امور کی طرف اشارہ ہے امر اول یہ کہ مسح خفین فی نفسہ واجب نہیں نہ حالت تخفیف میں نہ حالت تجرد میں بلکہ صرف جائز ہے (اور امام صاحب نے جو کتاب الوصیۃ میں اس کو واجب کہا ہے اس سے مراد اعتقادی وجوب ہے جو عملاً جائز ہونیکے منافی نہیں ہے) مطلب یہ ہے کہ اگر متوضی موز سے نہ پیچھے ہوئے ہو اور نہ پہننے کا ارادہ ہو تو اس پر مسح کرنا ضروری نہیں اس لئے کہ اگر مسح کرنا ضروری ہو تو موز سے پہننا ضروری ہو گا لان مالیم تیم الواجب الایہ ہو واجب حالانکہ سب جانتے ہیں کہ موزوں کا پہننا کسی حالت میں بھی ضروری نہیں نہ ابتداءً نہ بقاءً اور اگر موز سے پہننے ہوئے ہو تب بھی مسح واجب نہیں بلکہ جائز ہے کہ موز سے نکال دے اور پاؤں دھو لے، لیکن مسح کا جائز ہونا بلحاظ ذات ہے یعنی عوارض سے قطع نظر کرتے ہوئے ورنہ بعض عوارض خارجیہ کی صورت میں مسح واجب بھی ہوتا ہے مثلاً جس کے پاس صرف اتنا پانی ہو کہ موزوں پر مسح کے ساتھ وضو کر سکتا ہے یا وقت ختم ہو جانیکا اندیشہ ہو یا حج میں وقوف عرفہ چلے جانے کا خطرہ ہو تو مسح کرنا واجب ہوگا (بحر ونہر)۔

امردوم یہ کہ مسح کی بہ نسبت دھونا افضل ہے اس لئے کہ اگر مسح افضل ہوتا تو ناب استحباب وغیرہ الفاظ استعمال کرتے، عمدۃ القاری وغیرہ میں ہے کہ مسح و غسل میں سے کونسا عمل افضل ہے؟ عام علماء افضلیت غسل کے قائل ہیں، شوافع حضرات کے یہاں بھی غسل ہی افضل ہے بشرطیکہ ترک مسح ازراہ اعراض نہ ہو، صاحب ہدایہ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ پاؤں دھونا افضل ہے، شیخ الاسلام خواہر زادہ نے شرح مبسوط میں اس کی تصریح کی ہے و بہ نص الناطقی فی اخبارہ،

امام احمد سے مروی ہے کہ مسح افضل ہے (بالخصوص جبکہ ترک مسح سے اس کے خارجی یا رافعی ہونیکا شبہ ہوتا ہو کذا فی فتح الباری) امام شعبی، حکم، اسحاق اور حماد بن ابی سلیمان کا مذہب یہی ہے، ابن المنذر نے دونوں کو برابر کا درجہ دیا ہے، امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے، امام نووی کہتے ہیں کہ شیخ محاطی نے امام مالک سے اسکی بابت چھ قول نقل کئے ہیں (۱) مسح جائز ہی نہیں (۲) جائز تو ہے مگر مکروہ ہے، مجاہد، عکرمہ، سعید بن جبیر، محمد بن علی بن الحسین، ابواسحاق سلیمی، قیس بن زید اور ابوبکر بن واؤد بھی اسی کے قائل ہیں۔

(۳) موزوں پر مع کرنا بلا تحدید وقت جائز ہے، مالکی حضرات میں یہی قول مشہور ہے (۲) جائز ہے مگر تحدید وقت کے ساتھ (۵) مسافر کیلئے جائز ہے نہ کہ مقیم کیلئے (۶) مقیم کیلئے جائز ہے نہ کہ مسافر کے لئے، جو لوگ افضلیت مع قابل میں ان کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب نے اس کو اختیار کیا ہے، اگر غسل افضل ہو تا تو اسی کو اختیار کرتے، نیز حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ کے الفاظ میں بہذا امرنی ربی، (ابوداؤد) وجہ استدلال یہ ہے کہ امر جب وجوب کیلئے نہ ہو جو اس کے حقیقی معنی میں تو لا محالہ ندب کیلئے ہوگا، اور جو لوگ غسل کو افضل کہتے ہیں ان کے دلائل یہ ہیں (۱) مع رخصت ہے اور غسل عزیمت ہے اور ظاہر ہے کہ عزیمت رخصت سے افضل ہوتی ہے (۲) غسل اشق ہے بالخصوص موسم سرما میں اور اشق کو اختیار کرنا افضل ہوتا ہے (۳) ثبوت غسل بالکتاب ہے از ثبوت مع بالسنتہ اور ثابت بالکتاب کو اختیار کرنا اولیٰ و افضل ہوتا ہے (۴) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب سے اکثری طریق غسل مروی ہے اور ان سے مع کا ثبوت غسل کی بہ نسبت قلیل ہے، غسل کے افضل ہونے کی حدیث علی رضی اللہ عنہ قال مدخص نثار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اھ، (ابن خزیمہ)

سوال یہ حدیث حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ سے معارض ہے، جواب معارض نہیں اس لئے کہ کتب اصول میں مصرح ہے کہ امر کے برائے وجوب یا ندب یا اباحۃ موضوع ہونی کی بابت جو اختلاف ہے وہ صیغہ امر کی بابت ہے نہ کہ لفظ امر کی بابت (جوانف ہم، رائے سے مرکب ہے) فلیس الوجوب معنی حقیقیًا لا امر ولا لفظ امر ناوامر فی اد کان یا امرنا،

ام سوّم یہ کہ مع خفین کا ثبوت حدیث قولی کے ساتھ مختص نہیں بلکہ سنت کی ہر قسم قولی، فعلی، تقریری سے ثابت ہے اسی لئے صاحب کتاب نے لفظ "بالسنتہ" کہا ہے بالحدیث نہیں کہا کیونکہ لفظ حدیث کا غالب استعمال اقوال نبی علیہ السلام اور اقوال صحابہ میں ہوتا ہے اور لفظ سنت عام ہے کما عرفت فی کتب الاصول، امر چہارم یہ کہ لفظ "جائز بالسنتہ" سے ان لوگوں پر رو ہے جنہوں نے قول باری "وارحکم الی الکعبین" میں قرأت جبر کو حالت تخفیف پر محمول کرتے ہوئے مع خفین کا جواز کتاب اللہ سے ثابت کیا ہے، چنانچہ حافظ ابو بکر بن العربی کہتے ہیں کہ یونس، علقمہ اور ابو جعفر نے لفظ "ارحکم" کو جبر کے ساتھ پڑھا ہے اور مشہور قراءت نصب کی ہے اور ان دونوں میں تعارض ہے اور تعارض بین القرائین کا حکم تعارض بین الایتین کا سا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اگر ان دونوں پر علی الاطلاق عمل ممکن ہو تو دونوں پر عمل کیا جائیگا ورنہ بقدر امکان عمل کی کوشش کی جائے گی، اور یہاں عضو واحد میں بحالت واحدہ غسل و مع پر عمل ممکن نہیں کیونکہ سلف میں سے اس کا کوئی بھی قائل نہیں، اس لئے دو حالتوں پر محمول کیا جائیگا یعنی قراءت نصب اس حالت پر محمول ہے جب پاؤں کھلے ہوئے ہوں یعنی موزوں میں مستور نہ ہوں اور قراءت جبر اس حالت پر محمول ہے جب پاؤں موزوں میں مستور ہوں،

(باقی برص ۶۷)

توفیقاً بین القرائین و عملاً بینہما بالقدر الممكن،

والاخبار فی مستفیضات

ترجمہ

(احادیث مسخ خفین کی تفصیل)

اور جواز مسخ خفین کے بارے میں احادیث شائع ذائع اور مشہور ہیں :- تشس یحز :
 قولہ والاخبار فیہ الخ یعنی جواز مسخ خفین کے بارے میں فعلی و قولی اور تقریری ہر طرح کی احادیث نبویہ شائع ذائع اور
 مشہور ہیں جن میں کسی طرح بھی شک و شبہ کی گنجائش نہیں، ابن ابی حاتم کہتے ہیں کہ مسخ خفین التالیس صحابہ سے
 مروی ہے، ابن قدامہ نے معنی میں اور ابن عبدالبر نے الاستذکار میں امام احمد سے اسی طرح نقل کیا ہے، اثنی عشر
 میں احمد علامہ سیوطی کی الاخبار المتناثرہ فی الاخبار المتواترہ میں حضرت حسن بصری سے منقول ہے "حدیثی سبعون
 من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان یسح علی الخفین" بدائع میں حضرت حسن ہی سے منقول ہے کہ انہوں نے
 ستر بدری صحابہ کو مسخ خفین کا قائل پایا ہے، سراجی، عینی اور فتح القدیر میں روایت کر نیوالے صحابہ کی ایک کثیر
 جماعت کے نام مذکور ہیں، علامہ عینی فرماتے ہیں کہ میں نے ستر سٹھ صحابہ کی روایت تخریج کر نیوالے محدثین سمیت
 بیان کی ہے، حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ بعض حضرات نے مسخ خفین روایت کر نیوالے صحابہ کو
 جمع کیا تو اسی سے بھی متجاوز ہو گئے، چند صحابہ کے اسماء اور ان کی روایات درج ذیل ہیں،

(الف) ابی بن عمارہ رضی - ان سے حدیث کی تخریج حاکم نے کی ہے اور اس کو صحیح کہا ہے (ذکرہ العینی فی البناء)
 اسامہ بن شریک رضی - قال : کنتا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی السفر لا ننزع خفافنا ثلاثہ ایام ولما لیہن ذکون
 معنی الخضر نخس علی خفافنا یوما ولیلۃ (ابو یعلی الموصلی فی مسندہ والبطرانی فی الاوسط والکبیر و فیہ ضعف)

البقیہ ص ۷۷

بقول صاحب فتح القدیر یعنی وجہ رد یہ ہے کہ آیت میں ازکم کے ساتھ الی الکعبین بھی مذکور ہے حالانکہ موزوں کا مسخ
 بالاتفاق کعبین تک نہیں ہوتا بلکہ صرف پشت قدم بجانب ساق ہوتا ہے معلوم ہوا کہ آیت میں پاؤں پر مسخ کرنا مراد نہیں
 ہے کیونکہ دونوں ٹخنوں تک مسخ کرنا بے معنی ہے اس لئے لا محالہ پیروں کا دھونا مراد لیا جائیگا، صاحب عین البیان
 فرماتے ہیں کہ اس سے وہ شبہ بھی صاف ہو گیا جو جر حوار کی توجیہ پر کیا جاتا ہے کہ التباس کے موقع پر جر حوار
 جائز نہیں، جواب کا حاصل یہ ہو گا کہ ہاں لفظ کعبین کے ذکر کی وجہ سے التباس دور ہو گیا بلکہ یہ جر حوار کا قرینہ
 ہو گیا کیونکہ اگر پاؤں کا مسخ مراد لو تو اتی الکعبین اس سے مانع ہے اور اس تعبیر میں نکتہ یہ ہے کہ اگر پاؤں
 کا دھونا نہ ہوتا تو جر حوار کے بعد یہ کہنا پڑتا کہ ترتیب میں پہلے سر کا مسخ
 کرو پھر پیر دھو، اور اگر پاؤں کے ساتھ لفظ غسل کی تصریح ہوتی تو کلام میں تطویل ہو جاتی، لیکن اب
 صرف کعبین بڑھانے سے ترتیب بھی باقی رہی اور مسخ کا التباس بھی نہ رہا، اسی کو کلام بلغ
 کہتے ہیں :-

اسامة بن زيد رضي - قال: دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم دبالا الاسواق فذهب الحاجة ثم خرج، قال اسامة: فسألت دبالا ما صنع؟ فقال دبالا: ذهب النبي صلى الله عليه وسلم الحاجة ثم توضأ فغسل وجهه ويديه مسح برأسه ومسح على الخفين ثم صلى (النسائي والحاكم وابن خزيمة وابن قانع، وسلم في كتاب التيميم)
ابو امامة اسعد بن سهل رضي ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين بعد ما بال (طبراني في معجمه وابن أبي شيبة وابن مسعود - بسند ضعيف) -

أم سعد انصاري رضي - قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس على من اسلف ما لا زكاة، قالت وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين (ابن عدي في الكامل والحاكم والبويعبيدي معرفة الصحابة) -
انس بن مالك - قال: كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فقال لي من تارة؟ فتوضأ ومسح على خفيه ثم لحق بالجيش فأتهم (ابن ماجه وابن حبان والطبراني في الوسط)

اوس ثقفني رضي - قال: مررنا على ما من مياه الاعراب، قال: فقام ابي اوس بن اوس الشقفي فبال وتوضأ ومسح على خفيه، قال فقلت له: الا تخلصها؟ قال: لا ازيدك على ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل (ابن أبي شيبة واخرجه ابو داود واحمد والطحاوي وفي كتابه "تعلية")

(ب) بديل بن ورقاء رضي - حديثه عند العسكري في كتاب الصحابة (ذكره العيني في البناية)

براء بن عازب رضي - قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: للمسافر ثلاثة ايام ولياليها وللمقيم يوم وليلة في المسح على الخفين (طبراني في الاوسط والكبير وابن عدي في الكامل، وفيه ضعف)

بريد رضي - ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى الصلوات يوم الفتح بوضوء واحد مسح على خفيه، فقال له عمر بن الخطاب لقد صنعت اليوم شيئا لم تكن تصنع فقال: عمدا صنعت يا عمر! الجماعة الا البخاري واخرجه ابن مسعود وابن أبي شيبة

(واحد)

بال رضي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح على الخفين والخمار مسلم وابن خزيمة، ورداه اصحاب السنن والحاكم وابن أبي شيبة بلفظ العمامة والموقين)

(ث) ثوبان رضي - بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سرية فاصابهم البرد فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يحسوا على العصائب والتساخين (ابو داود واحمد، حاكم)

(ج) جابر بن سمرة رضي - حديثه عند البيهقي وابن أبي شيبة (ذكره العيني في البناية)

جابر بن عبد الله رضي - ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين (برار والطبراني في الاوسط)

جابر بن عبد الله بجلي رضي - انه بال ثم توضأ ومسح على خفيه فقبل له: افعل بذا؟ فقال: نعم رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بال ثم توضأ ومسح على خفيه (المنه ستة)

(ح) حذيفة رضي - قال: كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم فاستحي الى سباطة قوم فبال قائما فتخيت فقال: ادنه فدنوت

حتى تمت عند عقبه فتوضأ ومسح على خفيه (مسلم وابن ماجه وابن ابى شيبة وابو بكر الاسماعيلي في صحيحه وابو نعيم في مستخرجهم)

(دخ) ابو الويث خالد بن زيد الفساري رضي - انه كان يأمر بالمسح على الخفين وتغسل رجلية ثقيل له في ذلك فقال : بكس مالي ان كان مهنة لكم فائمة على ؟ رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين ويامر به ولكن حبس الى الوضوء (اسحاق بن راهويه واحمد بن حنبل في مسندهما وابن ابى شيبة والطبراني)

خالد بن سعيد بن العاص رضي - حديثه عند النيسابوري (ذكره العيني)

خالد بن عرفة بن ابرهه عذري قصاعي رضي - عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في المسح على الخفين : للمسافر ثلاثة ايام وليا بين والمقيم يوم وليلة (اسلم بن سهل الواسطي في تاريخ واسط)

خزيمة بن ثابت رضي - قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المسح على الخفين للمسافر ثلاثة ايام والمقيم يوم وليلة (ابو داود ترمذي ، ابن ماجه ، ابن ابى شيبة ، طحاوي ، ابن حبان)

دس (ربيع بن كعب السلمي رضي - قال : رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على خفيه (طبراني في الكبير باسناد حسن والعقيلي في ضعيفاته)

دس (ربيع بن العوام رضي - حديثه عند الطبراني (ذكره العيني)

ابو طلحة زيد بن سهل رضي - ان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح على الخفين والخمار (طبراني في الصغير)

دس (ابو سعيد خدي سعد بن مالك رضي - حديثه عند البيهقي (ذكره العيني)

سعد بن ابى وقاص رضي - ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين وان عبد الله بن عمر سأل عمر عن ذلك فقال : نعم اذ حدثك سعد عن النبي صلى الله عليه وسلم شيئا فلا تسأل غير (بخاري ، نسائي ، ابن ماجه)

سلمان فارسي رضي - انه رأى رجلا توضأ وهو يريد ان ينزع خفيه ، فامر ان يمسح عليهما وقال : رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على خفيه وعلى خماره (ابن ماجه ، ابن ابى شيبة ، ابن حبان)

سهل بن سعد الساعدي رضي - ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين وامرنا بالمسح على الخفين (ابن ماجه ، ورواه الحافظ ابو علي بن السكن باسناد صحيح)

ش (شبيب بن غالب كندى رضي - حديثه عند ابى نعيم في معرفة الصحابة (ذكره العيني)

ص (صفوان بن عسال رضي - قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا اذا كنا سقرا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام وليا بين الا من جنابة ولكن من غائط وبول ونوم (ترمذي ، نسائي ، ابن ماجه ، ابن خزيمة ، ابن حبان ، احمد طبراني في الصغير ابن ابى شيبة)

دع (عائشة رضي - قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا ان يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام (نسائي في سننه الكبرى) -

ابو عبيدة عامر بن عبد الله بن الجراح رضى - حديثه عند ابى عمر باسناد حسن (ذكره العيني)
 عبادة بن الصامت رضى - قال: رأيت النبى صلى الله عليه وسلم بال ثم توضأ ومسح على خفيه (طبرانى فى الكبير)

عبد الرحمن بن بلال رضى - حديثه عند الطبرانى ايضا
 عبد الرحمن بن حنبل رضى - قال: رأيت النبى صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح على خفيه (رواه الطبرانى ايضا)
 ابو هريرة عبد الرحمن بن صخر رضى - يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: منى فأتيت به وضوءا فاستنجى ثم أدخل يده فى التراب
 فمسحها ثم غسلها ثم توضأ ومسح على خفيه، فقلت يا رسول الله! رجل يكلمك لم تغسلها، قال: انى أدخلتها وهما طاهران
 (احمد، البيهقى)

عبد الله بن الحارث رضى - حديثه عند البيهقى (ذكره العيني)

عبد الله بن رواحة رضى - ان النبى صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح على الخفين (طبرانى)
 عبد الله بن عباس رضى - قال اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين (بزار فى مسنده)
 ابو بكر صديق عبد الله بن عثمان ابى قحافة - ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دنت فى المسح على الخفين ثلاثة ايام ولياليهن
 للمسافر، وللمقيم يوم وليدة (ابن حبان)

ابو موسى اشعري عبد الله بن قيس - حديثه عند البيهقى (ذكره العيني)

عبد الله بن عمر رضى - انه كان مسح على الخفين ويقول: امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك (طبرانى)
 عبد الله بن مسعود رضى - قال كنا نمسح على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الحضر يومنا وليدة وفى السفر ثلاثة ايام -
 (ابن عدى فى الكامل والبرار فى مسنده)

عثمان بن عفان رضى - حديثه عند ابى عمر (ذكره العيني)

عقبة بن عامر رضى - حديثه عند النيسابورى فى الابواب (ذكره العيني ايضا)

ابو مسعود عقبة بن عمرو انصارى رضى - حديثه عند ابى عمر بن عبد البر (ذكره العيني ايضا)

علي بن ابي طالب رضى - قال: جعل للمقيم يومنا وليدة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها مسلم، نسائي، ابن ماجه
 عمر بن الخطاب رضى - قال: كنا ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نمسح على خفافنا لا نركى بذلك باسنا فقال ابن عمر:
 وان جاز من الغائط به قال: نعم (ابن ماجه)

عمر بن امية ضمرى رضى - انه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين (بخارى، نسائي، ابن ماجه، ابن ابي شيبة)
 عمرو بن حزم رضى - كان مسح على الخفين ويقول: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على خفيه
 (طبرانى)

عمر بن العاص رضى - حديثه عند البيهقى (ذكره العيني)

عوف بن مالك الشجمى رضى - ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر بالمسح على الخفين، فى غزوة تبوك، ثلاثة ايام ولياليهن

المسافر، ويوم ولية للقيم (احمد، ابن دماويه، بنزار، طبراني في الوسط، ابن ابى شيبة، طحاوي، دارقطني،
بيهقي) ٥٢

(ف) فضالة بن عبيد رضى - حديثه عند ابى عمر بن عبد البر (ذكره الحينى)

(ق) قيس بن سعد م - حديثه عند البيهقي (فكره العيني ايضا)

(۱) کعب بن عجره رضی - حدیثہ عند ابن حزم (ذکرہ العینی ایضاً)

(م) مالك بن ربيعة رضى - قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم توفى نارا ومسح على خفيه وقال للمساكر ثلاثة

أيام وللمقيم يوم وليمة (ابو نعيم في معرفة الصحابة)
مالك بن سعد رضي الله عنه - انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: وسئل عن المسح على الخنصر، فقال: ثلاثة أيام للمسافر
ويوم وليلة للمقيم (ابو نعيم في معرفة الصحابة)

ابو عبيد مسلم بن - قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بال ثم توثق، ومسح على خفيه (طبراني في الكبير)

مغيرة بن شعبه رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج لحاجة فأتته المغيرة بأداة فيها ماء فصب عليه حين فرغ من
حاجة فتوضأ ومسح على الخطين (أمه ستة ابن أبي شيبه)

ام المؤمنین میمونہ رضا۔ اخرج حدیثا احمد، والبولعلی والدارقطنی (ذکرہ العینی)

(ب) ابو برزہ فضیلہ بن عبید اسلمی رضی اللہ عنہ۔ حدیث عند البزار والنسایم ابوری فی الابواب (ذکرہ العینی)

ابو جبره نفع بن الحارث رضي - ان النبي صلى الله عليه وسلم رخص للمسافر ثلاثة ايام ولياليهم وللمقيم يوما وليلة -

(ابن ماجه، ابن خزميه، بلخراfi بيستقي، ابن ابى شيبه، ابن جارد، وارقطني)

(١٥) يسار رمضان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في المسح على الخفين ثلاثة ايام وليا ليهن للمسافر والمقيم يوم وسيلة
(عقيلي، ابن ابي حاتم)

یسلی بن مرہ ثقفی رضی - ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی المسح اھ (طبرانی) :-

(تنبیہ) جواز مسح خفین کے بارے میں اعادة پیش کی تفصیل تو آپ کے سامنے آگئی، اب یہاں چند اعتراضات ہوتے ہیں جن کا ازالہ ضروری ہے،

اعتراف اول۔ یہ کہ جواز مسخ خفین کی بابت گواحدیث نبویہ موجود ہیں لیکن ممکن ہے یہ احادیث آیت و منور یا اس

النَّيِّنِ اٰمَنُوْا فَاَتَمُّ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاَغْسِلُوْا اَرْسُلَكُمْ مِّنَ الْمَآءِ فَكُلُوْا وَشَرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا ۚ وَمَا يُسْرِفُ السَّرْفُ

منسوخ ہو۔ جواب یہ ہے کہ ہم تم کی بحث میں عرض کر چکے ہیں کہ ایت دستور کا نزول حضرت عائشہؓ کا بارگم

موتوں کے قصہ میں ہوا ہے جو سلمہ یا سلمہ یا سلمہ میں پیش آیا ہے علی حسب اختلاف الاقوال، اور صحیح مسلم وغیرہ

میں حدیث پر بدوہنستہ ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ فتح میں خفین پر مسح فرمایا ہے اور یہ سب

سکو معلوم ہے کہ غزوہ کفتح ماہ رمضان شہ میں ہوا ہے، اور بطبرانی و احمد و ابن ابی نعیم و غیرہ کی حدیث بخوف ثانی سے غزوہ

تبوک میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مسح فرمانا ثابت ہے اور غزوہ تبوک سہ ماہ میں ہوا ہے۔ نیز طبرانی کی حدیث جریر رضی اللہ عنہ سے حجۃ الوداع میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مسح فرمانا ثابت ہے اور حجۃ الوداع سہ ماہ میں ہوا ہے، فبطل بذلك كله احتمال تأخر نزول الآية عن صبيح المسح، علاوة اذ من اس سے زیادہ صریح دلائل قطعی کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے "ما زال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسح منذ انزلت عليه سورة المائدة حتى لحق باللہ"۔

نیز ابو داؤد، ابن خزیمہ اور حاکم نے حضرت جریر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے قال "رأيت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسح، قالوا: انما كان ذلك قبل نزول المائدة، قال: ما سلمت الا بعد نزول المائدة، یعنی حضرت جریر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خفین پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے، لوگوں نے کہا کہ یہ تو نزول مائدہ سے پہلے کا فعل ہے۔ حضرت جریر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ میں تو نزول مائدہ (یعنی آیت وضو جو سورہ مائدہ میں ہے اس کے نزول) کے بعد ہی اسلام لایا ہوں،

اعتراف دوم۔ یہ کہ سورہ مائدہ جس میں آیت وضو ہے یہ نزول کے لحاظ سے قرآن پاک کی سب سے آخری سورہ ہے جیسا کہ امام ترمذی اور حاکم نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے اور حاکم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے قالت: آخر سورة نزلت المائدة فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه وما وجدتم فيها من حرام فحرّموه، کہ سب سے آخر میں سورہ مائدہ نازل ہوئی سو اس میں تم جس چیز کو حلال پاؤ اس کو حلال سمجھو اور جس چیز کو حرام پاؤ اس کو حرام سمجھو، اس سے معلوم ہوا کہ سورہ مائدہ کے تمام احکام ثابت ہیں کوئی حکم منسوخ نہیں ہے، پس حکم غسل جو آیت مائدہ سے ثابت ہے اس کو اٹھا دینے والی احادیث سے حکم مسح کا ثبوت کیسے ہو سکتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ سورہ مائدہ نزل آخری سورہ ہونا متفق علیہ نہیں ہے بلکہ اس کی بابت اختلاف ہے بعض نے سورہ مائدہ کو، بعض نے سورہ برات کو اور بعض نے افاجار نصر اللہ الفتح کو آخری سورہ مانا ہے، اسی طرح نزول آخری آیت کی بابت بھی اختلاف ہے بعض نے آیت ربوا کو، بعض نے آیت دین کو، بعض نے آیت "واقتوا يومًا ترجعون فيه الى الله، کو اور بعض نے "لقد جاءكم رسول من انفسكم، کو آخری آیت مانا ہے۔

(۲) یہ کہ نزول آخری سورہ ہونے سے اس کا علی الاطلاق آخر قرآن ہونا لازم نہیں آتا بلکہ یہ ممکن ہے کہ اس کے بعد کسی دوسری سورہ کی کوئی آیت نازل ہو جو اس کے بعض احکام کیلئے ناسخ ہو (۳) یہ کہ اس کے آخری سورہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ آیت وضو بھی نزولاً مؤخری ہو بل قد ثبت نزولها قديماً قبل سور وایات کثیرہ والمقصود انما يحصل ان ثبت تأخرها نزولاً۔

(۴) یہ کہ اس کے آخری سورہ ہونے سے صرف یہی لازم آتا ہے کہ اس کے کلام قرآن کے کسی حصہ سے (باقی برکت)

مع من لطائف نوافل الحديث الاستدلال بالتاريخ عند الحاجة اليه فان جريراً استدلل بتأخر اسلامه على بقائه حكم مسح الخفين وانه لم ينسخ ذكره في مرقاة السعود شرح سنن ابى داؤد للبيهقي ۱۲

حتی قیل ان من لم یرہ کان مبتدعاً

ترجمہ

یہاں تک کہ کہا گیا ہے کہ جو شخص مسیح خفین کے جواز کو رخصت نہ جانے وہ بدعتی ہے :- تشریح :-
قولہ حتی قیل انہ چنانچہ شیخ الاسلام فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی علامت پوچھی گئی تو آپ نے فرمایا : ان تفضل الشیعین و تحب الختین والی تری المسح علی الخفین، یعنی جو شخص شیعیں (حضرت ابو بکر صدیق و عمر فاروق رضی اللہ عنہما) کی انصافیت کا معترف ہو، ختین (حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ و علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ) کا شیدائی ہو اور مسیح خفین کا قائل ہو وہ اہل سنت میں سے ہے،

نیز امام نصاب سے یہ بھی مروی ہے : "ما قلت بالمسح حتی جار فی الآثار فیہ مثل ضوء النہار، کہ میں مسیح خفین کا قائل اس وقت تک نہیں ہوا جب تک کہ میرے پاس اس کی بابت دلائل روز روشن کی طرح نہیں آگئے (مبسوط) پس اس سے انکار کرنا گہوار صحابہ کا خلاف ور کرنا اور ان سب کو خطا و غلطی پر سمجھنا ہے جو بدعت ہے، محدث بن ابی شیبہ نے بطریق ہشیم بواسطہ منیرہ، حضرت ابراہیم نخعی کا قول روایت کیا ہے : "مسح اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی الخفین نہیں ترک ذلک رغبتہ عنہم فانما ہو من الشیاطین، کہ اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خفین پر مسح کیا ہے، سو جو شخص ان سے اعراض کرتا ہوا ترک مسح کرے وہ شیاطین میں سے ہے :-

(بقیہ ص ۷۴)

منسوخ نہیں، یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا کوئی حکم بذریعہ حدیث بھی منسوخ نہیں ہے،
اعتراف سوم - یہ کہ آیت منور میں لفظ "وار حکم" بکسر لام یا فتح لام سے جو ثابت ہوتا ہے دو مسح دائمی یا غسل دائمی ہے تو احادیث کے ذریعہ سے مسیح خفین کو ثابت کرنا قرآن پاک کے اطلاق کو مقید کرنا ہے اور تفسیر اطلاق بھی ایک طرح کا نسخ ہے اور حدیث کے ذریعہ سے کتاب اللہ کا نسخ جائز نہیں کما مخرج بہ اہل الانسوال،
جواب یہ ہے کہ اخبار احاد کے ذریعہ سے بے شک نسخ کتاب جائز نہیں، یہی احادیث متواترہ و احادیث مشہورہ سوان سے نسخ کتاب جائز ہے اور مسیح خفین کے باب میں جو احادیث وارد ہیں وہ اخبار احاد نہیں ہیں بلکہ سنن مشہورہ ہیں اور تصریح بعض محدثین سنن متواترہ میں فتوح بہ نسخ اطلاق (سعایہ) :-

مسح من لا یلی علی ان منکر المسح ضال مبتدع ماردی ان قتادة لما قدم الكوفة دخل عليه ابو حنیفہ ۲ و ہونتی، فقال قتادة : من این انت ؟ فقال : من الكوفة، فقال : انت من القوم الذین اتخذوا دینہم شیعاً، قال : لا، لکنی افضل الشیعین و احب الختین و اری الصلاة خلف کل بر و فاجر و لا اکفر احداً بذنب و لا اخرج احداً من الاسلام الا من الوجه الذی دخل و اری المسح علی الخفین، فقال قتادة : اصبت،

وقوله الا من الوجه الذی دخل یعنی فی الاسلام بالشہادۃ فلا یکم بوجہ عن الاسلام الا بحودہ (کفایہ) :-

یہ ان کی غلطی ہے اس لئے کہ کتب فقہ میں یہ بات منصوص ہے "انہ لو خاض فی ما یرجف فافضل اکثر قدیمہ بطل المسح
و کذا لو تکلف غسلہما من غیر نزع اجزاء عن الغسل، کہ اگر کوئی شخص موزے پہنے ہوئے پانی میں گھس جائے
اور اس کے قدیمین کا اکثر حصہ دھل جائے تو مسح باطل ہو جائیگا، اسی طرح اگر موزہ اتارے بغیر تکلف پاؤں
دھوئے تو یہ عمل سے کافی ہو جائیگا، معلوم ہوا کہ عزیمت موزہ کے ساتھ بھی مشروع ہے نہ اس کے حق میں
قدیمین تک پانی کا پہنچنا معتبر نہ ہوتا و اذ کان ہذا حکذا فلم یکن رخصة استقاء لان العزيمة فیہ لا تبقى مشروعة
فی زمان الرخصة،

مگر اس جواب کو دو وجہ سے رد کر دیا گیا، وجہ اول وہ ہے جس کو ملا خسرو نے در شرح غرر میں ذکر کیا ہے کہ
عزیمت کے مشروع رہنے اند مشروع نہ رہنے سے مراد یہ نہیں ہے کہ اس پر احکام شرعیہ میں سے کوئی حکم مرتب
ہو بلکہ اس سے مراد شارع کی نظر میں اس کا بایں حیثیت جائز رہنا ہے کہ اس پر ثواب مرتب ہو جائے جس پر اس
کی نظیر یعنی قصر صلوٰۃ دال ہے کہ اگر کوئی شخص عزیمت پر عمل کرے تو اسے چار رکعات پڑھے (اور تعدہ اولیٰ پر بیٹھا)
تو وہ گنہگار ہوگا مع ان فرضہ تم،

وجہ دوم وہ ہے جس کو محقق ابن الہمام نے فتح القدیر میں ذکر کیا ہے کہ علامہ زلیعی کا تخیلیہ مذکورہ فرغ مذکور یعنی
"لو خاض فی ما یرجف" کی صحت پر مبنی ہے جو فتاویٰ ظہیریہ میں منقول ہے، حالانکہ اس کی صحت محل نظر ہے اس
واسطے کہ تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ موزہ شرعاً حدث کے برابریت کرنے سے مانع ہوتا ہے تو قدم اپنی طہارت
پر باقی رہے گا اور حدث کا حلول موزہ میں ہوگا جس کو مسح کے ذریعہ سے زائل کیا جائیگا اور یہ بات اس کی مقتضی ہے
کہ جب موزہ پہنے ہوئے پاؤں دھوئے تو موزہ کا نظا ہری حصہ تر نہ ہو تو پاؤں کا دھونا اور نہ دھونا اس سلسلہ میں برابر
ہے کہ اس سے حدث زائل نہ ہوگا لہذا فی غیر محلہ فلا یجوز الصلوٰۃ بہ،

لیکن شیخ حلبی نے غنیۃ المستملیٰ میں ان دونوں وجہوں کو مخدوش بلکہ مردود کہا ہے، صاحب درر کے رد کو
تو باین طور کہ صاحب درر کا قول "المراد ہوا لجواز بحیث ترتب علیہ الثواب" غیر مسلم ہے کیونکہ ہمارے، ائمہ شریعت
سے مراد جو جواز دیتے ہیں وہ ہمیشہ ترتب احکام لیتے ہیں نہ کہ بحیثیت ترتب ثواب، پس بحالت تخفیف پاؤں دھونا
اگر مشروع نہ ہو تو اس پر اس کا حکم یعنی جواز صلوٰۃ وغیرہ مرتب نہیں ہونا چاہیے، اور صاحب درر کا مسح کی نظیر یعنی
تقصیر صلوٰۃ سے استدلال کرنا اس لئے صحیح نہیں کہ مسافر اگر چار رکعات پڑھتا ہے (اور تعدہ اولیٰ کر لیتا ہے) تو وہ عامل
بالعزيمة نہیں ہوتا یہ تو اس کے لمس سے باہر کی بات ہے کیونکہ اس کی فرض نماز دو ہی رکعات ہیں اس سے زائد نہیں
پڑھ سکتا جیسے قیم آدمی چار رکعات سے زائد فرض نہیں پڑھ سکتا پس اس کی فرض نماز دو ہی رکعات پر پوری
ہو جائیگی اور اس کا گنہگار ہونا اس لئے نہیں کہ وہ عامل بالعزيمة ہے بلکہ گنہگار اس لئے ہوگا کہ اس نے آخری دو
رکعتوں کو فرض نماز کے تحریم پر بناء کیا ہے اور ابن ہمام کے رد کو یوں مخدوش کیا ہے کہ فرغ مذکور کی صحت کا انکار
کچھ بعینی بات ہے کیونکہ یہ فتاویٰ ظہیریہ اور فتاویٰ فاشیخاں میں مذکور ہے نیز ابن ہمام کا یہ قول "لانہ فی غیر محلہ" غیر مسلم ہے۔

و يجوز من كل حدث موجب للوضوء اذا البسهما على طهارة كاملة ثم احدث خضعة حدث موجب للوضوء لان لا مسح من الجنابة على ما ثبت ان شاء الله ويحدث متأخر لان الخلف عهد مانعا ولو جوزناه بحدث سابق كالمستحاضة اذا البست ثم خرج الوقت والمقيم اذا البس ثم رأى الماء كان رافعا

توضیہ اللغوی: حدث بے وضوء ہونا، لبس (س) لبسا۔ پہننا، احدث اعدا تھا پاخانہ پیشاب کرنا، جنابة، ناپاک ہونا، خلف موزہ، عمدًا۔ الامر پہچاننا، رافع اٹھانے والا:-

ترجمہ: اور مسح جائز ہے برائے حدیث کے وقت جو باعث وضوء ہو جبکہ ان کو پہنا ہو کامل طہارت پر اور پھر وضوء ہو گیا ہو، موجب وضوء حدیث کے ساتھ اس لئے خاص کیا ہے کہ جنابت کے بعد مسح روا نہیں ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور حدیث متأخر کے ساتھ اس لئے خاص کیا ہے کہ موزہ مانع حدیث معلوم ہوا ہے اور اگر ہم اس کو حدیث سابق کی وجہ سے جائز رکھیں مستحاضہ کی طرح جبکہ وہ موزے پہنے پھر وقت نکل جائے اور ہم کی طرح جبکہ وہ موزے پہنے اندھ پھر پانی دیکھ لے تو مسح رافع حدیث ہو جائے گا:- تنبیہ:۔

قولہ ويجوز الخ صاحب عنایہ وغیرہ نے لکھا ہے کہ فی الحقیقت موجب وضوء ارادہ نماز ہے نہ کہ حدیث کیونکہ حدیث تو ناقض وضوء ہے پس یہ موجب وضوء نہیں ہو سکتا، البتہ وجوب وضوء کے لئے حدیث شرط ہے اس لئے مجاز اس کی طرف ایجاب کی نسبت کی جاسکتی ہے جیسے صدقۃ الفطر میں ہے، صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں کہ حدیث کی طرف موجبیت کی اسناد دیا تو مجاز ہے یا اس لئے ہے کہ حدیث بقول بعض سبب وضوء ہے، لیکن صاحب عین البیان فرماتے ہیں کہ مسودہ اور غیر مطلوب میں جو حدیث کو سبب کہا گیا ہے یہ صحیح نہیں،

قولہ کا مطلب یہ ہے کہ موزوں پر مسح کرنا برائے حدیث کے وقت جائز ہے جو موجب وضوء ہو بشرطیکہ ان کو مکمل طہارت پر پہنا ہوا اور پھر اس کا وضوء ٹوٹا ہو، صاحب کتاب نے یہاں دو قیدیں لگائی ہیں ایک حدیث کا موجب وضوء ہونا اور ایک حدیث کا متأخر عن الوضوء ہونا، پہلی قید کے ذریعہ جنابت سے احتراز ہے کہ جس شخص پر غسل واجب ہو اس کیلئے مسح جائز نہیں جیسا کہ صاحب کتاب کے قول "والا يجوز المسح لمن وجب عليه الغسل" میں آ رہا ہے اور قید ثانی اس لئے ہے کہ موزہ کی اصل وضع سرائیت حدیث سے روکنا ہے نہ کہ رافع حدیث کیونکہ رافع حدیث پانی سے ہے نہ کہ موزہ، اور اگر مستحاضہ اور مستحاضہ کی طرح یہاں بھی حدیث سابق کی وجہ سے مسح جائز رکھا جائے تو موزہ مانع حدیث نہ رہے گا بلکہ رافع حدیث ہو جائیگا، اس کی توضیح یہ ہے کہ جس مستحاضہ کا خون وضوء کے وقت یا موزے پہننے کے وقت یا ان دونوں کے درمیان جاری ہو تو اس کیلئے وقت کے اندر طہارت کافی ہے تو وہ وقت کے اندر مسح کر سکتی ہے اور جب وقت نکل گیا تو طہارت بھی چلی گئی یعنی ہمارے نزدیک مستحاضہ دوسرے وقت کے وضوء میں مسح نہیں کر سکتی، ہاں اما زفر کے نزدیک کر سکتی ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ وقت نکلتے ہی سابق حدیث خود کرائین پس اگر اب جو موزہ پر مسح کو جائز کہا جائے تو ماننا پڑے گا کہ موزہ رافع حدیث ہو گیا حالانکہ یہ اس کی شرعی وضع کے باقی برہنہ

وقوله اذا لبسهما على طهارة كاملة لا يفيد اشتراط الكمال وقت اللبس بل وقت الحدث وهو المذ هب عندنا حتى لو غسل رجله وليس خفيه ثم اكمل الطهارة ثم احدث يجزئ المسح وهذا لان الخف مانع لاول الحدث باقدم فيراعى كمال الطهارة وقت المنع حتى لو كانت ناقصة عند ذلك كان المنع سارفعاً — ترجمہ

اور صاحب کتاب کا یہ کہنا کہ "کامل طہارت پر پہنا ہو" پہننے کے وقت کمال طہارت کے شرط ہونے کے افادہ کے لئے نہیں بلکہ بوقت حدث کامل طہارت ہونا ضروری ہے اور یہی ہمارا مذہب ہے یہاں تک کہ اگر کسی نے پاؤں دھو کر موزے پہن لئے پھر طہارت مکمل کی اس کے بعد حدث پیش آیا تو اس کے لئے مسح کرنا روا ہے، اور وجہ یہ ہے کہ موزہ پاؤں میں حدث کے سرایت کرنے سے مانع ہے تو منع کے وقت ہی کمال طہارت ملحوظ ہوگا یہاں تک کہ اگر اس وقت طہارت ناقص ہو تو موزہ رافع حدث ہو جائیگا:۔ تشریح:

قولہ وقوله اذا لبسهما الخ یعنی صاحب کتاب نے جو یہ کہا ہے "اذا لبسهما على طهارة كاملة" کہ جب موزوں کو کامل طہارت پر پہنا ہو) یہ قول اس کا فائدہ نہیں دیتا کہ موزے پہننے کے وقت طہارت کا مکمل ہونا شرط ہے بلکہ حدث پیش آنے کے بعد کامل طہارت کا ہونا ضروری ہے اور یہی احناف کا مذہب ہے:۔

قولہ لا يفيد الخ محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ "لا يفيد" سے صاحب ہدایہ کی مراد یہ نہیں ہے کہ الفاظ مذکورہ اس

خلاف ہے، اسی طرح اگر متمیم نے موزہ پہنا پھر پانی نظر پڑ گیا تو اس کا بھی سابق حدث عود کر آئیگا اب اگر اس کیلئے مسح جائز ہو تو موزہ رافع حدث ہو جائیگا:۔

افائدہ) اگر وضو پر وضو کرنا ہے تب بھی مسح کی اجازت ہے کیونکہ یہاں اگرچہ موجب وضو نہیں پایا جاتا لیکن جب تازہ وضو کرنا لے کر ثواب حاصل ہو گیا تو گویا وہ محدث کے مانند ہو گیا (جامع الرموز، درمختار) صاحب سبایہ کہتے ہیں کہ مجدد وضو کر کے جواز مسح پر سند امام احمد کی حدیث عبدخیر دال ہے قال: رأيت علياً بن دعابم يرضو وضوءه فمسح به مسحاً مسحاً علی ظهر قدمیه ثم قال هذا وضوء من لم یحدث:۔

قولہ ثم رأى المار الخ کافی میں مذکور ہے کہ اگر متمیم کر کے موزے پہنے پھر حدث ہو گیا اس کے بعد تینا پانی یا یا جو وضو کے لئے کافی ہے تو وہ وضو کر سکا اور پاؤں دھوئے گا مسح جائز نہ ہوگا کیونکہ پانی دیکھنے کی وجہ سے متمیم باطل ہو گیا اور یہ ظاہر ہو گیا کہ اس نے موزہ بلا طہارت کاملہ پہنا ہے، ملاحظہ فرمائیے کہ یہ اشکال سے خالی نہیں اس واسطے کہ متمیم نے جب حدث کے بعد پانی پایا ہے تو اس کا تیمم تو حدث کی وجہ سے باطل ہوگا نہ کہ رویت مار کی وجہ سے اس لئے کہ رویت مار کے وقت تو وہ متمیم ہی نہ تھا یہاں تک کہ اس کا تیمم رویت مار کی وجہ سے باطل ہو، و انتقاض تیمم بالحدث لا یستندالی اول الاستعمال صرح به القاضی الامام فخر الدین فی فصل المسح (حاشیہ):۔

بات کا نام نہ نہیں دیتا (الانہ مفید لہ) بلکہ مطلب یہ ہے کہ الفاظ مذکورہ سے امام قدوری کا مقصد اس بات کو بتانا ہے کہ بوقتِ حدیثِ طہارت مکمل ہونی چاہیے، اس صورت میں علی طہارۃ جارجر و زجرت موجب للنفوس کے ساتھ متصل ہو گا اور تقدیر عبارت یوں ہو گی "جائز بالسنتہ من کل حدیث موجب للنفوس علی طہارۃ کاملۃ اذ البہام امیرت" صاحب کفایہ کہتے ہیں کہ باتن نے لبس بول کر اقباء و لبس مراد لیا ہے کیونکہ مکمل دوام امور میں دوا کیلئے بھی حکم ابتداء ہی ہوتا ہے چنانچہ آیت "فلا تقعد بعد الذکر مع القوم الظالمین" میں دوام قعود کو قعود کہا ہے:-

قولہ دوام المذنب عندنا الخ احناف کا مذہب یہ ہے کہ موزہ پہننے کے بعد جب حدیث طہارت ہو تو طہارت کامل ہونی چاہیے خواہ موزے پہننے سے پہلے ہو یا پہننے کے بعد ہو (محیط) امام ابو بکر حباص رازی حنفی نے لکھا ہے کہ اگر دونوں پاؤں دھو کر خفین پہن لے پھر حدیث سے قبل ہی طہارت کو مکمل کر لے تو حدیث کے بعد ان پر مسح کر سکتا ہے سفیان ثوری، ابو ثور، امام مزنی شافعی، مطرف مالکی، ابن المنذر اور داؤد ظاہری وغیرہ اسی کے قائل ہیں اور امام مالک اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے،

امام طحاوی نے امام مالک اور امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ مسح درست نہیں بجز اس کے کہ خفین کو کمال طہارت پر پہنا ہو پس ان کے نزدیک بوقت لبس طہارت کا کامل ہونا شرط ہے یعنی اگر کمال طہارت کے بعد موزے پہننے ہوں تو مسح جائز ہے ورنہ جائز نہیں، اور ہمارے نزدیک بوقت حدیث طہارت کا کامل ہونا شرط ہے،

ان حضرات کے دلائل یہ ہیں (۱) حدیث مغیرہ بن شعبہ رض۔ قال: کنت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فامویثا لانزع خفیہ فقال: دعہما فانی ادخلتہما طہرتین فمس علیہما (بخاری مختصر و مسلم مطولاً) حضرت مغیرہ رض فرماتے ہیں کہ میں ایک سفر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا تو میرا راہ وہ ہوا کہ (وضو کر کے وقت) آپ کے موزے اتار ڈالوں، آپ نے فرمایا: انھیں رہنے دو کیونکہ جب میں نے انھیں پہنا تھا تو میرے پاؤں پاک تھے لہذا آپ نے ان پر مسح کر لیا، وجہ استدلال یہ ہے کہ "دعہما فانی ادخلتہما طہرتین" سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ موزے چونکہ طہارت کا ملہ کے بعد پہنے تھے اس لئے ان پر مسح فرمایا،

(۲) حدیث ابو ہریرہ رض۔ قال: یا رسول اللہ! رجل یک تملہما، قال: فانی ادخلتہما طہرتین (احمد)

(۳) حدیث صفوان بن عسال رض۔ امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نمس علی الخفین اذا نحن ادخلنا ہما علی طہرہما۔ (ابن خزمیہ) حافظ ابن خزمیہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام مزنی سے اس حدیث کا تذکرہ کیا تو انھوں نے کہا حدیث بہ اصحابنا فانہ اتوی حجتہ للشافعی،

(۴) عقلی دلیل یہ ہے کہ بوقت لبس اعتقادِ علت کی حالت ہے تو وقت لبس اور وقت حدیث دونوں طرفوں میں طہارت کا ہونا شرط ہو گا جیسے باب زکوٰۃ میں سال کے اول و آخر دونوں میں کمال نصاب شرط ہے، جواب یہ ہے کہ اول تو ان احادیث میں عدم جواز سے کوئی تعرض نہیں، دوسرے یہ کہ ان میں اکمل و احسن صورت کا بیان ہے جس کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں، علامہ عثمانی نے فتح الملہم میں لکھا ہے کہ حدیث مغیرہ میں فانی ادخلتہما

ظاہر میں بطور بیان علت ارشاد فرمانا اور ایسے ہی جواز مسح کو قدیمین میں خفین کو بحالت طہارت داخل کرنے پر معلق کرنا جو حدیث صفوان وغیرہ میں ہے، یہ بظاہر اسی امر پر تنبیہ کیلئے ہے کہ جواز مسح کا مدار صرف قدیمین کی طہارت پر نہیں، خفین کے وقت ہے اگرچہ اس کا بحسن و کمال تحقق و وجہ و مرتبہ و کامل و غور ہی کی صورت میں ہوگا اور باقی اعضاء کی طہارت کو موزے پہننے کے وقت، کوئی دخل جواز مسح میں معلوم نہیں ہوتا اور نہ صرف قدیمین کی طہارت کے ذکر کا کوئی فائدہ نہ ہوگا اور وہ بھی خاص طور پر بیان علت کے موقع پر (انذار)

ری امام شافعی کی عقلی دلیل سواس کا جواب یہ ہے کہ موصوف کا یہ کہنا کہ "وقت لبس انعقاد علت کی حالت ہے" صحیح نہیں اس واسطے کہ بلا تحمل علت کا انعقاد غیر متصور ہے اور تحمل علت محدث ہے لان محل العلة ہو محل حکمها و حکمها منع المحدث (حاشیہ) :-

قولہ و ہذا لان الخلف الخیر احناف کی دلیل ہے جس کا صغریٰ "انخف مانع حلول الحدث بالقدم" ہے اور کسبری کل ما ہو مانع حلول الحدث بالقدم یراعی فیہ کمال الطہارۃ وقت المنع عن حلول الحدث "ہے اور نتیجہ" یراعی کمال الطہارۃ وقت المنع "ہے یعنی موزہ پاؤں میں سرایتِ حدث سے مانع ہے اور جو چیز سرایتِ حدث سے مانع ہو اس میں کمال طہارت کا لحاظ منع ہی کے وقت ہوتا ہے، تو یہاں بھی منع ہی کے وقت کمال طہارت ملحوظ ہوگا، اس پر حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں یہ اعتراض کیا ہے کہ صاحب ہدایہ نے شرط جواز مسح طہارت کا ملہ پر بس خفین کو تسلیم کر لینے کے باوجود بھی طہارت کا ملہ کو وقتِ حدث کے ساتھ خاص کر دیا، اور حدیث الباب (یعنی حدیث غیرہ رض) ان پر حجت ہے،

علامہ عینی اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ صاحب ہدایہ نے تو خود ہی وجہ بیان کر دی کہ خف قدیم کی طرف حلولِ حدث سے مانع ہے لہذا کمال طہارت کی شرط بھی منع کے موقع پر ہی کارآمد ہوگی اور وہ وقتِ حدث ہے نہ کہ وقت لبس خفین، اس لئے صاحب ہدایہ کی بات نہایت معقول ہے، رہا حدیث کا صاحب ہدایہ کے خلاف حجت ہونا سو وہ اس لئے صحیح نہیں کہ حدیث سے تو صرف اتنا معلوم ہوا کہ خفین کو قدیمین کی طہارت کے بعد پہنا ہوا اس سے جواز مسح کیلئے مسطہ طہارت کا شرط ہونا معلوم ہوا عام ازیں کہ طہارت کا حصول بوقت لبس خفین ہو یا بوقتِ حدث لہذا اس کو بوقت لبس کے ساتھ مخصوص کر دینا امر زائد ہے جو عبارتِ حدیث سے مفہوم نہیں ہوتا بلکہ اس سے زائد بات اخذ کرنا خود دوسروں کے خلاف حجت ہوگا،

علاوہ ازیں جس صورت میں وضو کو پوری ترتیب صحیح کے ساتھ کیا اور آخر میں ایک پاؤں دھو کر ایک موزہ پہن لیا پھر دوسرا پاؤں دھو کر دوسرا موزہ پہن لیا تو اس صورت میں بھی طہارت کا ملہ کے بغیر پہلے موزہ پہنا گیا اور شواہد کے قاعدہ اور حافظ کے دعوے کے لحاظ سے جواز مسح خلاف حدیث ہے حالانکہ اس مسئلہ میں امام مزنی جیسے تلمیذ کبیر و صاحب امام شافعی اور مطرف جیسے صاحب امام مالک اور ابن المنذر وغیرہ صاحب ہدایہ اور حنفیہ کے ساتھ ہو گئے ہیں چنانچہ اس کا اعتراف خود حافظ نے بھی کیا ہے، ان کی عبارت ملا حفظ ہو (باقی برصہ)

ويجوز للمقيم يوماً وليلةً وللمسافر ثلاثة أيامٍ ولياليها لقوله عليه السلام ميسم المقيم يوماً وليلةً والمسافر ثلاثة أيامٍ ولياليها

:- (موزوں پر مسح کی مدت کا بیان) :-

ترجمہ: اور مقيم کیلئے ایک دن رات تک اور مسافر کے لئے تین دن رات تک مسح جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مقيم ایک دن رات تک اور مسافر تین دن رات تک مسح کر سکتا ہے :-
تشریح: قولہ ويجوز الخ مسح خفین کیلئے کچھ وقت کی تحدید ہے یا جب تک چاہے مسح کر سکتا ہے اس میں اختلاف ہے، کیث بن سعد، امام مالک اور بقول علامہ نووی۔ امام شافعی کے یہاں ان کے قول قدیم (ضعیف) میں مسح خفین بلا توقيت جائز ہے اس میں کسی وقت کی تحدید تعیین نہیں جب تک پہنچے رہے مسح کر سکتا ہے اور اس میں مقيم و مسافر برابر ہیں، شیخ الاسلام خواہر زادہ نے مبسوط میں ذکر کیا ہے کہ امام مالک کے یہاں مسافر کے حق میں مسح کی مدت غیر موقت ہے امام بخاری نے حضرت حسن بصری کا بھی یہی قول بتایا ہے، لیکن امام ابو حنیفہ، صاحبین، سفیان ثوری، اوزاعی، حسن بن صالح، شافعی، احمد، اسحاق، داؤد و ظاہری، محمد بن جریر اور بقول علامہ خطابی و صاحب اسرار عام فقہاء کے یہاں مدت کی تحدید ہے اور وہ یہ کہ مقيم ایک دن ایک رات تک اور مسافر تین دن تین رات تک مسح کر سکتا ہے :-

(بقیہ ص ۸۱)

والحدیث حجة عليه لانه جعل الطهارة قبل لبس الخف شرطاً لجواز المسح والمعلق بشرط لا يصح الا بوجود ذلك الشرط وقد سلم ان المراد بالطهارة الكاملة ولو توضأ مرتباً وبقى غسلاً إحدى رجلية فليس ثم غسل الثانية ولبس لم يجر له المسح عند الأكثر وجاهزه الثوري و الكوفيون والمزني صاحب الشافعي ومطرف صاحب مالک وابن المنذر وغيرهم لصدق انه ادخل كلا من رجلية الخفين وهي طاهرة وتعقب بان الحكم المرتب على التشية غير الحكم المرتب على الوحدة واستضعفه ابن دقيق العيد لان الاحتمال باق قال لكن ان ضم اليه دليل يدل على ان الطهارة لا تتبع

اتجه (فتح الباری ص ۲۶۸)

اور حدیث صاحب ہدایہ پر حجت ہے کیونکہ انھوں نے طہارت قبل از لبس خفین کو حجاز مسح کے لئے شرط مان لیا ہے اور معلق بالشرط کا وجود بغیر اس شرط کے صحیح نہیں اور یہ بھی تسلیم کر لیا ہے کہ طہارت سے مراد طہارت کاملہ ہے اگر کوئی مرتب و صنور کرے اور ایک پاؤں دھو نہ باقی ہو کہ موزہ پہن لے پھر دوسرا پاؤں دھو کر پہن لے تو اکثر کے نزدیک مسح جائز نہیں، البتہ ثوری، کوفیون، مزنی صاحب شافعی، مطرف، صاحب مالک اور ابن المنذر وغیرہ نے جاری کیا ہے کیونکہ یہ صادق ہے کہ اس نے ہر پاؤں میں موزہ کی طہارت کی حالت میں ڈالا ہے، اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ تشیہ کا حکم الگ ہوتا ہے واحد سے، اور ابن دقیق العید نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ احتمال باقی ہے پھر بھی کوہا کہ اگر

کے ساتھ اس امر کی دلیل مل جائے کہ طہارت کے ٹکڑے نہیں ہوتے تو بات وزن دار بن سکتی ہے (الوار)

قولہ لعلہ علیہ السلام الخ اختلف وغیرہ علماء نے جو مسح خفین کی مدت کی تحدید کی سب سے مستقیم کے لئے ایک دن ایک رات ہے اور مسافر کیلئے تین دن تین رات اس کی دلیل شیخ مسلم کی روایت شریح بن ہانی ہے، قال: اثبت عائشہ رضی اللہ عنہا من المسح علی الخفین، نقلت: علیک یا بن ابی طالب فاسئلہ فانه کان یسافر مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسااناء فقال: جعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثۃ ایام ولایا لہن للمسافر دیونا ولیلۃ للمقیم، شریح بن ہانی کا بیان ہے کہ میں مسح خفین کی مدت دریافت کرنے کے لئے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے خدمت میں حاضر ہوا تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: حضرت علی رضی اللہ عنہ سے جا کر دریافت کرو کہ وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تھے چنانچہ ہم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات مقرر فرمائی ہے۔

شیخ تقی الدین "الامام" میں کہتے ہیں کہ ابان بن تغلب نے عن مہدی بن زفر عن شعیب بن شہر بن شہر عن علی بن مہدی عن مرفوعہ روایت کیا ہے "المسافر مسح ثلاثۃ ایام ولایا لہن" اس کے علاوہ اور بہت سی احادیث صحیحہ موجود ہیں جن سے یہی مدت مذکورہ ثابت ہوتی ہے، حدیث سے صحت تک جو ہم نے احادیث مسح خفین کی تفصیل پیش کی ہے ان میں سے حضرت اسامہ بن شریک، براء بن عازب، خالد بن عوف، خزیمہ بن ثابت، صفوان بن عسال، ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ، عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، عوف بن مالک رضی اللہ عنہ، مالک بن یسیعہ رضی اللہ عنہ، مالک بن سعد رضی اللہ عنہ، ابوبکر نفع بن الحارث رضی اللہ عنہ اور حضرت یسار رضی اللہ عنہ کی احادیث میں اس مدت کی تصریح موجود ہے،

(فائدہ) جو لوگ عدم توقیت مسح کے قائل ہیں ان کا استدلال چند احادیث سے ہے (۱) حدیث خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: المسح علی الخفین للمسافر ثلاثۃ ایام ولایا لہن ولیلۃ اس حدیث کی تخریج امام ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ وابن ابی شیبہ نے کی ہے، وحسب استدلال یہ ہے کہ امام ابوداؤد کی ایک روایت میں یہ اضافہ ہے "ولو استنزلنا ولزادنا" اور ابن ماجہ وابن ابی شیبہ کی روایت میں یہ ہے "ولو مضی السائل علی مسالۃ لجعلہا خمساً"۔

جواب شیخ تقی الدین "الامام" میں فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں تین غلطیاں ہیں پہلی غلط یہ ہے کہ اس کی اسناد میں اختلاف ہے اور اس کے تین منارج ہیں۔ روایت ابراہیم بن غنی، روایت ابراہیم بن غنی، روایت یحییٰ، پھر ان میں سے بعض میں مذکورہ الفاظ کا اضافہ ہے اور بعض میں نہیں ہے (ابراہیم بن غنی کی روایت میں اضافہ نہیں ہے جس کی تخریج امام ابوداؤد نے اور حافظ بیہقی نے سنن کبیر میں کی ہے)۔

دوسری غلط انقطاع، حافظ بیہقی نے امام ترمذی سے نقل کیا ہے "انہ قال: سألت حمداً (یعنی البخاری) عن ہذا الحدیث فقال: لا یصح عندی حدیث خزیمہ بن ثابت فی المسح لازلاً لعلہ لابی عبداللہ الجذلی سمع من خزیمہ" امام ترمذی کہتے ہیں کہ میں نے اس حدیث کی بابت امام بخاری سے دریافت کیا، آپ نے فرمایا کہ میرے نزدیک اس کی بابت حدیث خزیمہ صحیح نہیں کیونکہ حضرت خزیمہ سے ابو عبداللہ جذلی کا سماع معروف نہیں،

تیسری علت یہ ہے کہ بقول شیخ ابن حزم۔ ابو عبد اللہ جدلی کی روایت قابل اعتماد نہیں ہے، ولغظہ فی المحلی،
 روایہ ابو عبد اللہ جدلی صاحب دابۃ الکافۃ المختار لا یتعد علی روایتہ، ثم لوصح لما کان ہم فیہ حجة لانه لیس فیہ ان رسول
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اباح المسح اکثر من ثلاث، ولكن فی آخر الخبر من قول الراوی، لو تادی السائل لزا وناؤ هذا ظن الکیل
 القطع به فی اخبار الناس فكيف فی الدین ؟

تقاضی شوکانی نے شرح ترمذی سے نقل کیا ہے کہ اول تو زیادتی مذکورہ کے ثبوت ہی میں تردد ہے اور اگر ثابت
 بھی ہو تو یہ زیادتی منسلو نہ و مومومہ ہے نہ انھوں نے اس کا سوال کیا آمدن زیادتی ہوئی فكيف تثبت الزیادۃ
 بحديث دل علی عدم وقوعہا بل موطن من الراوی والظن لا یغنی عن الحق شیئاً،

(۲) حدیث ابی بن عمارہ رض۔ قال : یا رسول اللہ! مسح علی الخفین ؟ قال : نعم، قال : یوما ؟ قال : ویومین، قال :
 وثلاثۃ ؟ قال : نعم، وما شئت، اس حدیث کی تخریج ابوداؤد، ابن ماجہ، ابن ابی شیبہ، حاکم، طحاوی اور دارقطنی
 نے کی ہے،

جواب۔ امام ابوداؤد اس کی بابت فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی اسناد میں اختلاف ہے اور یہ قوی نہیں ہے اختلاف
 یہ ہے کہ عمر بن الزبیر نے محمد بن یزید کا شیخ ایوب بن قطن ذکر کیا ہے اور ابن ابی مریم نے اس کے بجائے ابن عبادہ بن
 نسیہ، نیز عمرو کی روایت میں صرف تین روز تک مسح کا سوال مذکور ہے اور ابن ابی مریم کی روایت میں ہے کہ سات
 روز تک مسح کرنے کا سوال ہوا اس پر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : نعم، وما بدالک،

حافظ دارقطنی تخریج کے بعد کہتے ہیں "هذا الاسناد لا یثبت" کہ اس کی اسناد ثابت نہیں ہے، اس کے رواۃ
 کی بابت شیخ ابن حزم نے محلی میں کہا ہے کہ یحییٰ بن ایوب مجہول ہے اور بقول ابن قطان۔ شیخ ابو حاتم نے بھی اس
 کو مجہول کہا ہے (ومومن عیب علی مسلم اخراج حدیثہ) نیز اس کے دیگر راوی عبد الرحمن، محمد بن یزید۔ ابن ابی زیاد
 اور ایوب بن قطن سب مجہول ہیں، شیخ تعی الدین نے "الامام" میں شیخ ابو زرعہ کا قول ذکر کیا ہے وہ فرماتے ہیں
 کہ میں نے امام احمد بن حنبل کو حدیث ابی بن عمارہ کی بابت کہتے ہوئے سنا کہ یہ معروف الاسناد نہیں ہے،
 میں نے ان سے کہا، پھر اہل مدینہ کے پاس ایک دن ایک رات، اور تین دن تین رات سے نامد مسح کے جواز
 کی کیا دلیل ہے ؟ فرمایا : ہم فیہ اثر، کہ اس کی بابت ان کے پاس ایک اثر ہے، شیخ تعی الدین کہتے ہیں کہ وہ
 غائبانہ روایت ابن عمر ہے جس کو دارقطنی اور بیہقی نے روایت کیا ہے کہ حضرت ابن عمر رضہ مسح خفین کے لئے
 کسی وقت کی تحدید نہیں کرتے تھے، اور ابن حزم نے محلی میں کہا ہے بعد لایصح خلاف التوقیت عن احمد بن
 الصحابۃ الامین ابن عمر فقط،

اور اگر حدیث ابی کو کسی درجہ میں صحیح بھی مان لیا جائے تو "نعم وما شئت" اور "ما بدالک" کا مطلب یہ ہے کہ
 بحالت سفر تین تین دن کر کے اور بحالت اقامت ایک ایک دن کر کے جب تک چاہے مسح کر سکتا ہے، اگر
 یہ تاویل نہ کی جائے تو جماعت صحابہ سے روایت شدہ احادیث توقیت مہل ہو جائیں گی،

(۳) حدیث انس رضی اللہ عنہ۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: اذا توضا، اعدکم لہ برئ منہ فلیصل فیہا ویسح علیہا ثم لا یخلعہا ان شاء اللہ الا من جنابہ۔ اس حدیث کی تخریج حاکم نے مستدرک میں اور دارقطنی نے سنن میں کی ہے، حاکم کہتے ہیں کہ اس کی اسناد بشرط مسلم پر صحیح ہے اور اس کے تمام رواۃ ثقہ ہیں، دارقطنی نے اس کو عن اسد بن موسیٰ ثنا حماد بن سلمہ عن عبد اللہ بن ابی بکر روایت کیا ہے، صاحب تنقیح کہتے ہیں کہ یہ اسناد بھی قوی ہے اور اسد بن موسیٰ صدوق راوی ہے جس کی توثیق امام نسائی وغیرہ نے کی ہے، ابن الجوزی نے بھی التحقیق میں اس میں کوئی غلط ذکر نہیں کی صرف یہ کہا ہے، ”ہو محمول علی مدرۃ الثلاث“

اور ابن حزم نے جو محلی میں یہ کہا ہے کہ اس کی روایت میں اسد بن موسیٰ منفرد ہے اور اسد مکر الحدیث اور ناقابل احتجاج ہے سو شیخ تقی الدین، الامام، میں کہتے ہیں کہ یہ قول صحیح نہیں اس لئے کہ نہ تو اسد منفرد ہے کیونکہ حاکم نے اس کو عن عبد الغفار بن داؤد الحمزنی ثنا حماد بن سلمہ روایت کیا ہے اور نہ وہ ضعیف ہے چنانچہ کتب ضعیف میں کہیں بھی اس کا ذکر نہیں بلکہ ابن القطان نے بزر اور ابوالحسن کوئی سے اس کی توثیق نقل کی ہے، (۴) حدیث عقبہ بن عامر جہنی رضی اللہ عنہ۔ انہ قدم علی عمر یفتح دمشق، قال: دعی خفان، فقال لی عمر: کم لک یا عقبہ منذ لم تنزع خفیک؟ فذکرت من الجمعة منذ ثمانیۃ ایام، فقال: احسنت واصبت السنۃ، اس کی تخریج حاکم نے مستدرک میں، طحاوی نے شرح اشار میں اور دارقطنی نے سنن میں کی ہے، حاکم کہتے ہیں کہ یہ حدیث شرطاً مسلم پر صحیح ہے دارقطنی سنن میں کہتے ہیں کہ یہ صحیح الاسناد ہے،

جواب یہ ہے کہ من الجمعة منذ ثمانیۃ ایام کا مطلب یہ نہیں کہ ایک ہفتہ تک بلا نزع خفین مسح کرتے رہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ ہر تین دن کے بعد موزہ اتار کر ایک ہفتہ تک مسح کرتا رہا جیسے کوئی یہ کہے صلیت الجمعة شہراً فی مکہ کہ اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ ایک ماہ تک ہر روز جمعہ پڑھتا رہا بلکہ مطلب یہی ہوتا ہے کہ میں نے ایک ماہ تک جمعہ والے ایام میں ہر جمعہ مکہ میں ادا کیا، وبالفاظ اصبت السنۃ، اس استدلال سو دارقطنی نے کہا۔ العلل میں کہا ہے کہ عمرو بن الحارث، یحییٰ بن ایوب اور لیث بن سعد نے اس حدیث کو بزرید بن حبیب سے روایت کرتے ہوئے صرف اصبت کہاہے ”السنۃ“ ذکر نہیں کیا اور یہی محفوظ ہے، اور اگر لفظ السنۃ کو بھی محفوظ مان لیں تو اس سے عدم توقیت کی بابت اصابت سنت مراد نہیں بلکہ مسح کے بارے میں اصابت سنت مراد ہے (نصب الراية اور تعلیق وغیرہ)

(۵) قیاس بھی ہی چاہتا ہے کہ مسح خفین میں توقیت و تحدید نہ ہو جیسے مسح راس میں کوئی تحدید نہیں ہے، نیز مسح جبائر جو غسل کا بدلہ ہے وہ بھی بلا توقیت ہے تو مسح خفین جو غسل کا بدلہ ہے یہ بھی بلا توقیت ہونا چاہیئے، جواب یہ ہے کہ اول تو احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں قیاس باطل ہے دوسرے یہ کہ فی نفسہ یہ قیاس بھی تو (باقی برکات)

قال وابتدأوها حقيب الحد ث لان الخفت مانع سراية الحدث فتعتبر المدة من وقت المنع

ترجمہ: اور مدت مسح کی ابتداء حدث کے بعد ہوتی ہے، کیونکہ موزہ سرایتِ حدث سے مانع ہے تو مدت کا اعتبار منع کے وقت سے ہوگا۔۔۔ تشریح:

قولہ وابتدأوها الخ مسح کی ابتداء حدث کے بعد شروع ہوتی ہے کیونکہ موزہ حدث کے سرایت کرنے سے مانع ہوتا ہے تو مدت مسح کا اعتبار منع ہی کے وقت سے ہونا چاہیئے، امام شافعی، سفیان ثوری، امام احمد اور داؤد کے اقوال میں سے اس قول بلکہ جمہور علماء کا قول یہی ہے، حضرت حسی بصری فرماتے ہیں کہ مسح کی ابتداء موزہ پہننے کے وقت سے شروع ہوگی (مسند ابان جوازہ بسبب فتعبر من وقته، ابو ثور کہتے ہیں کہ حدث کے بعد جب مسح کرتے لگے اس وقت سے مسح کی مدت شروع ہوگی۔ امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے۔) (تحتجین ابان التقدير لا جله فيعتبر من وقته) صاحب عنایہ نے اس اختلاف کی تصویر یوں ذکر کی ہے کہ ایک شخص نے طلوع فجر کے وقت وضو کر کے موزے پہنے پھر طلوع شمس کے بعد اس کو حدث پیش آیا اور اس نے زوال شمس کے بعد وضو کر کے مسح کیا تو عام علماء کے قول پر مقيم کیلئے مسح کی مدت دوسرے دن اسی ساعت تک رہے گی جس میں حدث پیش آیا تھا یعنی طلوع شمس کے بعد والی ساعت (اگر مسافر ہو تو چوتھے روز اسی ساعت تک رہے گی) اور حسن بصری کے قول پر مسح کی مدت دوسرے دن کے طلوع فجر تک رہے گی اور امام اوزاعی وغیرہ کے قول پر مسح کی مدت دوسرے دن کے مابعد الزوال تک رہے گی۔۔۔

(بقیہ صفحہ ۸۵)

صحیح نہیں ہے اس لئے کہ مسح رأس فی نفضہ مفروض ہے کسی کا بدل نہیں ہے اور مسح خفین غفل کا بدل ہے نیز مسح جبیرہ عند الضرورہ ہوتا ہے اور مسح خفین بلا ضرورت بھی جائز ہے،

بہر کیف یہ روایات و آثار اول تو احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں لائقِ پذیرائی نہیں دوسرے انکی اسانید صحت سے خالی نہیں، تیسرے صحابہ سے تحدید بھی مروی ہے تو ممکن ہے کہ انھوں نے عدم تحدید کے قول سے رجوع کر لیا ہو۔۔۔

معنی شرح الزاہدی للقدوری قلت والیقم فی مدة مسح قد لا یتمکن المسح الا من اربع صلوات و قتیۃ بالمسح کمّن توضاء و لبس خفیۃ قبل الفجر فلما طلع صلی الفجر و قد قدر التّشہد فاحدث لا یمکنہ ان یصلی من الغد علی ہیئۃ الاولی لا اعتراض ظہور الحدث۔۔۔ فی آخر صلواتہ ھکذا اودہ مطلقاً و قد یصلی خمساً و قد یصلی بالمسح ستاً کمّن آخر الظہر الی آخر الوقت ثم احدث و توضاء و مسح و صلی الظہر فی آخر وقتہ ثم صلی الظہر من الغد فی اول وقتہ یصلی بہ علی ہذا الوجه سبجاً علی الاختلاف ۱۲ کفایہ

والمسح علی ظاہرہا خطوطاً بالاصابع یبدأ من قِبل الاصابیع الی الساق لحدیث
مغیرۃ رضا ان النبی علی السلام وضع یدَیْہِ علی خفّیہ وتمدّھما من الاصابع
الی اعلاھما مسحتہ واحدة وکانی انظر الی اثر المسح علی خفّ رسول اللہ علیہ
السلام خطوطاً بالاصابع

توضیح اللغہ: خطوط جمع خط، اصابع جمع اصبع، انگلی، قِبل جانب، ساق پنڈلی، تمدّان مڈا کھینچنا، اثر نشان
خفّ موزہ:-

ترجمہ: اور مسح موزوں کے ظاہری حصہ پر ہوتا ہے انگلیوں سے خط کھینچ کر پاؤں کی انگلیوں کی طرف سے
شروع کر کے پنڈلی تک، کیونکہ حضرت مغیرہ رضا کی حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست
مبارک اپنے موزوں پر رکھے اور انکو انگلیوں کی جانب سے اوپر کو ایک ہی دفعہ کھینچا، گویا میں مسح کا نشان موزوں اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے موزے پر دیکھ رہا ہوں انگلیوں کے خطوط کھینچے ہوئے:- کش میٹر:-

قولہ والمسح علی ظاہرہا الخ لفظ خطوطاً بالضم خط کی جمع ہے اور قبول بعض مصدر ہے جیسے رکوع و سجود، ادیبہ بنا
برحالیق مقبوض ہے اسی مخطوطا، یہاں سے مسح خفین کا طریقہ بیان کر رہے ہیں، فتاویٰ قاضی خاں میں ہے کہ مسح
خفین کا طریقہ یہ ہے کہ وابستہ ماتھ کی انگلیاں واسطہ موزے کے مقدم پر اور بائیں ہاتھ کی انگلیاں بائیں
موزے کے مقدم پر رکھے اور (انگلیوں سے خطوط کھینچ کر پاؤں کی انگلیوں سے شروع کر کے) پنڈلی کی جانب تک پہنچے کہ
اوپر تک لیجائے مجتبیٰ منیہ اور شرح طحاوی میں ہے کہ ظاہر الروایہ کے لحاظ سے مسح میں اظہار خطوط شرط نہیں ہے (کاکا):-

قولہ ما ہی یث مغیرۃ رضا الخ اس سلسلہ میں اصل حدیث مغیرہ ہے جس کو صاحب ہدایہ نے بطور خلاصہ نقل کیا ہے
مصنف ابن ابی شیبہ میں پوری روایت یوں ہے "حدثنا الحنفی عن ابی عامر الخزاز ثنا الحسن (البصری) عن
المغیرۃ بن شعبۃ قال: رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بال ثم جارحتی توذنا برمسح علی خفّیہ ووضعی یدہ الیمنی علی
خفّ الایمن ویدہ الیسری علی خفّ الایسر ثم مسح اعلاھما مسحتہ واحدة حتی انظر الی اصابع رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم علی الخفین"

حضرت مغیرہ رضا فرماتے ہیں کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ اپنے پیشاب سے فراغت کے
بعد وضو کیا اور اپنے دونوں موزوں پر اس طرح مسح فرمایا کہ وابستہ ماتھ واسطہ موزہ پر اور بایاں ہاتھ بائیں موزہ
پر رکھ کر موزوں کے بالائی حصہ پر ایک دفعہ مسح کیا گویا اب بھی آپ کی انگلیوں کے اشانات موزہ پر دیکھ رہا ہوں، حافظ
ابن حجر نے وہاں میں لکھا ہے کہ اس کی اسناد منقطع ہے اور تخریج احادیث مافعی میں حدیث "مسح رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم علی خفّیہ خطوطاً من المار" کی بابت ابن الصلاح کا قول نقل کیا ہے کہ اس میں شیخ مافعی
نے امام (آخرین) کی اتباع کی ہے کیونکہ انھوں نے نہایہ میں اس حدیث کو صحیح کہا ہے فلذا جزم بالرافعی، حالانکہ

یہ حدیث صحیح نہیں اور نہ کتب حدیث میں اس کی کوئی اصل ہے،

مگر یہ قول محل نظر ہے اس لئے کہ حافظ طبرانی نے معجم اوسط میں بطریق جریر بن زید (المحیری) عن محمد بن المنکدر حضرت جابر (بن عبد اللہ رضی) سے روایت کیا ہے قال: تر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم برجل یوضو و یدہ و یغسل خفیہ فنجسہ بیدہ و قال: انما امرنا بالمسح هكذا، و اراه بیدہ من مقدم الخنجرین الی اصل الساق مرۃ و فرج بین اصابعہ، حضرت جابر رضی فرماتے ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک شخص پر گذر ہوا جو وضو کر رہا ہوا موزوں کو وضو کر رہا تھا، آپ نے دست مبارک سے چونکا لگا کر فرمایا کہ مسح کا حکم تو اس طرح ہے، پھر آپ نے خود اس طرح مسح کر کے دکھلایا کہ اپنے ہاتھوں کو موزوں کے سروں سے نیچلی کی جڑ تک ایک بار نکھینچا اور انگلیوں میں کشادگی رکھی، طبرانی کہتے ہیں کہ حضرت جابر رضی سے یہ حدیث اسی اسناد کے ساتھ روایت کی جاتی ہے، ابن الجوزی نے التحقیق میں اس حدیث کو روایت ابن ماجہ عن محمد بن مصفی عن ابقیہ عن جریر بن زید عن منذر عن ابن المنکدر عن جابر کی طرف منسوب کیا ہے جو (بقول صاحب نصب الراية) بعض نسخوں میں ہے اور بعض میں نہیں ہے و قد استدرکہ ابو الحجاج المزنی علی ابن عساکر فی الاطراف،

اور اس کی اسناد بہت ہی کمزور ہے، کیونکہ بقول صاحب تنقیح اس کا راوی جریر بن زید غیر مشہور ہے جس سے بقیہ کے علاوہ اور کسی نے روایت نہیں کی، اور اس کا شیخ منذر بن زیاد طائی بقول شیخ فلاس۔ کذاب اور بقول دارقطنی مترکک ہے،

بہر کیف اس باب میں حدیث مرفوعہ گو مختلف طرق سے مروی ہے، مگر تہلیل و قال سے خالی نہیں تاہم کثرت طرق سے کسی قدر قوت آہی جاتی ہے، پھر حسن بصری کے اثر من السنۃ ان مسح علی الخنجرین خلوطا، اور حضرت عمر رضی کے اثر منہ مسح علی خفیہ حتی راوا اشار اصابعہ علی خفیہ خلوطا، (اخر جہ ابن المنذر) وغیرہ سے مزید استیناس ہو گیا، پس مسح خنجرین کے طریقہ مسنونہ ثابت ہونے کیلئے اس قدر ثبوت بھی کافی ہے :-
(فائدہ) روایات مذکورہ سے چند امور مستفاد ہوتے ہیں،

- (۱) یہ کہ موزوں کے مسح میں خنجرین کا استیعاب مسنون نہیں جیسے سر کے مسح میں استیعاب مسنون ہے۔
- (۲) یہ کہ اگر مسح بیدہ سے پس موزوں کا مسح ہاتھ سے ہوگا اور اگر کپڑے وغیرہ سے تین انگلیوں کے بقدر جبکہ زکریٰ تو مسح تو ہو جائیگا لیکن خلاف سنت ہوگا (کذا فی مراۃ الفلاح و حواشیہ) (۳) یہ کہ مسح انگلیوں کے ذریعہ سے خلوط کی شکل میں ہونا چاہئے (۴) یہ کہ مسح کی ابتداء پاؤں کی انگلیوں سے ہونی چاہئے (۵) یہ کہ مذاصابع کی انتہاء نیچلی تک ہونی چاہئے (۶) یہ کہ بوقت مسح انگلیوں میں کشادگی ہونی چاہئے (۷) یہ کہ مسح بلا تشلیث صرف ایک بار مسنون ہے، حضرت عطاء غفرلہ کی طرح اس میں بھی تشلیث کے قائل ہیں، ہم یہ کہتے ہیں کہ بار بار مسح کرنے سے انگلیوں کے نشانات خلوط کی شکل میں باقی نہیں رہ سکتے حالانکہ روایات میں اس کی صراحت موجود ہے :- محمد حنیف غفرلہ کنگو ہی

ثم المسح على الظاهر حتى لا يجوز على باطن الخف وعقبه وساقه لانه معدول عن
القياس فيس اعمى جميع ما دبر به الشرع والبداعة من الاصابع استحياب اعتبارا
بالاصل وهو الغسل وفرض ذلك مقدار ثلث اصابع من اصابع اليد وقال
الكرخي من اصابع الرجل والاول اصبع اعتبارا لانه المسح

ترجمہ

پھر مسح موزوں کے بالائی حصہ پر ضروری ہے یہاں تک کہ نہ موزہ کے نیچے حصہ پر جائز ہے نہ ایڑی اور پینڈلی والے
حصہ پر کیونکہ مسح خلاف قیاس ہے تو تمام ان امور کی رعایت ملحوظ رکھی جائے گی جن کے ساتھ نص وارد ہے اور
انگلیوں سے شروع کرنا مستحب ہے اصل کا لحاظ کرتے ہوئے اور وہ غسل ہے اور مسح کی فرض مقدار ہاتھ
کی تین انگلیوں کے بقدر ہے اور امام کرخی کہتے ہیں کہ پاؤں کی تین انگلیوں کے بقدر ہے اور پہلا قول اصح
ہے آلہ مسح کا اعتبار کرتے ہوئے :- اشریئر :

قولہ ثم المسح الخ موزہ کے نیچے اور بالائی دونوں حصوں پر مسح کیا جائے یا صرف بالائی حصہ پر ؟ امام مالک، امام شافعی
زہری اور ابن المبارک اس کے قائل ہیں کہ دونوں حصوں پر مسح کیا جائے کیونکہ ابو داؤد، ترمذی اور ابن ماجہ
نے حضرت مغیرہ بن شعبہ رض سے روایت کیا ہے : قال : وضأت النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك مسح
اغلى الخفين واسفلهما حضرت مغیرہ رض فرماتے ہیں کہ میں نے غزوہ تبوک میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو وضو کرایا
تو آپ نے موزوں کے اوپر اور نیچے کے حصہ پر مسح کیا،

اس کی تائید حضرت ابن عمر رض سے بھی ہوتی ہے جس کو حافظ بیہقی نے سنن کبیر میں روایت کیا ہے : ان
كان مسح على ظهر الخف وباطنه

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ موزوں کے ظاہر اور بالائی حصہ پر مسح کرنا ضروری ہے اس سے ہٹ کر کسی دوسری
جگہ نیچے حصہ یا ایڑی یا دائیں یا بائیں حصہ پر اتنا ہی مسح کرنے سے ادائیگی نہ ہوگی، صحابہ، تابعین، امام ابو حنیفہ، امام
احمد، سفیان ثوری اور آوزاعی اسی کے قائل ہیں کہ مسح کا محل موزوں کا بالائی حصہ ہے، مبسوط سحری میں ہے کہ
اگر صرف نیچے حصہ پر بدون بالائی حصہ کے مسح کر لیا تو جائز نہ ہوگا،

دلیل سنن ابو داؤد کی حدیث علی رض ہے : لو كان الدين بالراي لكان اسفل الخف اولى بالمسح عن اعلاه وقد
رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على ظاهر خفيه " کہ اگر دین کا مدار عقل و رائے پر ہوتا تو موزوں کے مسح
میں بالائی حصہ کے بجائے نیچے حصہ کے مسح کا حکم ہوتا مگر میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے کہ
آپ موزوں کے بجائے ظاہری حصہ پر مسح کرتے تھے، امام ترمذی نے اس کو حدیث حسن صحیح کہا ہے اور اس کی
تخریج امام احمد نے بھی کی ہے، اس کے علاوہ حضرت جابر بن عبد اللہ رض کی حدیث سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ
مسح کا محل موزوں کا بالائی حصہ ہے، حضرت انس بن مالک کا اثر بھی حافظ بیہقی نے سنن کبیر میں روایت کیا ہے : ان مسح ظاهرا

خفیہ بکفیہ صحیح واحدہ، بلکہ حضرت خیرہ رضا سے بھی صحیح روایت جو حضرت ابن نے روایت کی ہے اور تہمتی کی سنن کبیر میں موجود ہے یہی ہے انہ قال: رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بال ثم توغیر و مسح علی خفیہ و فیہ ثم مسح اعلیٰ ہما مسحتہ واحدہ۔

ان روایات سے صاف طور پر معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موزوں کے صرف ظاہری حصہ پر اکتفا فرمایا ورنہ کلام منظم نہیں رہتا اور بالتقریب ایک فائدہ کا علم بھی ہوا کہ آپ کی اکثری عادت یہ تھی کہ صرف ظاہری رخ پر اکتفا فرماتے تھے، ممکن ہے کسی وقت نچلے حصے پر بھی آپ نے مس فرمایا ہو یہ بھی احتمال ہے کہ موزوں کے نیچے آپ کا ہاتھ پھیرنا اگر دوغبار سے لطافت کے طریقہ پر ہو (لیکن یہ بات اس درجہ کی نہیں کہ بس کی بنیاد پر نیچے مس کرنے کو سنت کہہ دیا جائے کیونکہ سنت کیلئے موافقت ضروری ہے۔

یہی حضرت خیرہ رضا کی حدیث جو شوافع کا مستدل ہے سو اس کو امام ابو داؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے ثور بن یزید بن رجا بن حیوۃ عن کاتب الخیرۃ عن شعبہ روایت کیا ہے اور اس کا حال خود ان ہی حضرات نے بیان کیا ہے۔ امام ابو داؤد فرماتے ہیں: «بلغنی ان ثوراً لم یسمع من رجاء» کہ مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ ثور نے اس حدیث کو رجاء بن حیوۃ سے نہیں سنا، گویا روایت منقطع ہے،

امام ترمذی فرماتے ہیں: «حدیث معلول لم یسندہ عن ثور غیر الولید و سألنا عثمان بن عمار عن ہذا الحدیث فقال لا یس یصح لان ابن المبارک رواہ عن ثور عن رجاء قال حدثت عن کاتب الخیرۃ عن ابی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم یذكر فیہ الخیرۃ» کہ یہ حدیث معلول ہے اس کو ثور بن یزید سے ولید کے علاوہ کسی نے نہ سند نہیں کیا،

میں نے محمد بن اسمعیل بخاری اور حافظ ابو زر عمر سے اس حدیث کی بہت دریافت کیا تو دونوں نے جواب دیا کہ یہ صحیح نہیں کیونکہ ابن المبارک نے اس کو ثور عن رجاء قال حدثت عن کاتب الخیرۃ عن ابی النبی روایت کیا ہے اور خیرہ کو ذکر نہیں کیا، پس روایت مرسل ہوئی، و اما قلنی کتاب العلل میں لکھتے ہیں: «ہذا حدیث لا یثبت لان ابن المبارک اھ» کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے، شیخ تفتی الدین الامام میں کہتے ہیں کہ ائمہ نے امام احمد سے بھی یہی نقل کیا ہے کہ وہ اس کو ضعیف کہتے تھے،

بہر کیف محدثین نے اس حدیث میں کئی غلطیاں ذکر کی ہیں اول یہ کہ ثور بن یزید نے یہ حدیث رجاء بن حیوۃ سے نہیں سنی دوم یہ کہ کاتب الخیرہ اس کو مرسل روایت کرتا ہے، سوم یہ کہ کاتب الخیرہ مجہول ہے۔ چہاں ہم یہ کہ ولید مدلس ہے اور اس نے ثور سے معنعنہ روایت کیا ہے، چہاں ہم یہ کہ رجاء بن حیوۃ کو کاتب الخیرہ سے لقاء حاصل نہیں، و الجواب عن ہذا العلل مذکور فی البذل :-

(تنبیہ) امام مالک اور امام شافعی کو اس کے قائل ہیں کہ زبیر اور بلالی دونوں سے محل مسح میں لیکن صرف نچلے حصہ پر اکتفا کرنا ان کے یہاں بھی جائز نہیں جیسا کہ کتاب الام کی تصریح سے معلوم ہوتا ہے، ابن المنذر نے لکھا ہے کہ جو لوگ مس خفیہ کے قائل ہیں میں نہیں جانتا کہ ان میں سے کسی نے یہ کہا ہو کہ موزوں کے

بادی حصہ پر مسح کرنا کافی نہیں ہے، ابن بطال تو اس پر صحابہ کا جماع نقل کر رہے ہیں کہ اگر کسی نے صرف بچہ حصے کے مسح پر اکتفا کر لیا اور بالائی حصہ پر مسح نہ کیا تو جائز نہیں ہے (یعنی) :-

قولہ لانه معادل بہ الخ یعنی مسح خفین کا مسئلہ چونکہ غیر قیاسی ہے اس لئے اس میں تمام شرعی قیود ملحوظ رکھی جائیں گی۔ سوال مسح خفین غسل کا بلی ہے تو وزوہ کے بٹائی حصے کی شرط کے بغیر بچہ حصے پر یا اڑی اور دائیں بائیں حصوں پر بھی مسح کر لینا جائز ہونا چاہیئے اس لئے کہ خلف کا جواز پورے محل غسل پر ہوتا ہے چنانچہ مسح راس سر کی بڑبڑا میں جائز ہے، جواب ہم اور بتا چکے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مؤذن کا مسح صرف ظاہر خف پر خطو ظا ثابت ہے لہذا اس کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ سوال مسح راس میں بھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف مسح ناصیہ ہی ثابت ہے کسی اور جانب کا مسح ثابت نہیں پھر کیا وجہ کہ سر کا مسح تو جس جانب چاہے کر سکتا ہے اور یہاں یہ بات جائز نہیں ہے جواب مسح راس میں آپ سے استیعاب ثابت ہے جو اسی پر دال ہے کہ جمع راس محل مسح ہے ولا کذلک مسح الخف، سوال جب بقول شما مسح خفین کا مسئلہ غیر قیاسی ہے تو اس میں تمام وہ کیفیات ضروری ہونی چاہئیں جو نفس میں وارد ہیں مثلاً مسح کا پنڈلی تک ہونا، انگلیوں کی کشادگی کے ساتھ ہونا وغیرہ، فتح القدیر وغیرہ میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ محل ابتداء و انتہاء میں وارد شدہ جمیع امور کی مراعات ضروری نہیں، للعلم بان المقصود ایقاع الباء علی ذلک المحل، لیکن شیخ حلبی نے غنیہ میں اس جواب کو یوں مخدوش کیا ہے کہ کمیت یعنی مقدار بھی مقصود ہے تو نفس کے بغیر محض قیاس کے ذریعہ تین انگلیوں کی مقدار پر اقتصار جائز نہیں ہونا چاہیئے :-

قولہ البداءۃ الخ جس طرح و صورت میں دھونے کی ابتداء انگلیوں سے متحب ہے اسی طرح مسح میں بھی انگلیوں سے شروع کرنا مستحب ہے ضروری نہیں یہاں تک کہ اگر پنڈلی کی جانب سے مسح شروع کر کے انگلیوں کی طرف لائے تو یہ بھی جائز ہے وجہ استحباب قیاس بر غسل ہے یعنی تاکہ اصل (غسل) اور بدل (مسح) دونوں یکساں ہو جائیں لان اللہ تعالیٰ جعل الکعب غایۃ (عناویہ) :-

قولہ ما دفرش ذلک الخ مسح کی فرض مقدار تین انگلیوں کے بقدر ہے لیکن مقدار مسح میں آلہ مسح یعنی ہاتھ کی انگلیوں کا اعتبار ہے یا مسودت یعنی پاؤں کی انگلیوں کا؟ امام کرخی نے ثانی کا اعتبار کیا ہے کیونکہ مسح اسی پر واقع ہوتا ہے و زمین انگلیوں کے بقدر مسح کا اکثر حصہ ہے تو یہ کل کے قائم مقام ہوگا جیسے موزہ کی پھٹن کے سلسلہ میں پاؤں کی انگلیوں کا اعتبار ہے لیکن بقول صاحب عناویہ ہمارے عام علماء کے نزدیک آلہ مسح یعنی ہاتھ کی انگلیوں کا اعتبار ہے شمس الائمہ مرضی اور صاحب ہدایہ نے اسی کو مانع کہا ہے کیونکہ مسح ایک ایسا فعل ہے جو فاعل کی طرف مضاف ہوتا ہے نہ کہ محل کی طرف لہذا آلہ ہی کا اعتبار کیا جائیگا جیسے مسح راس میں اسی کا اعتبار ہے، ابن ستم نے امام محمد سے روایت کیا ہے "ان اذا وضع ثلاثه اصابع وضعا جراہ" کہ اگر موزہ پر تین انگلیاں رکھیں تو یہ بھی کافی ہے، امام قدوری فرماتے ہیں کہ یہ قول اسی پر دال ہے کہ مقدار مسح کا اندازہ ہاتھ کی انگلیوں سے ہے (بانی برہنہ)

ولا يجوز المسح على خف فيه خرق كثير يتبين منه قدر ثلث أصابع من أصابع الرجل وإن كان أقل من ذلك جاز وقال زفره والشافعي لا يجوز وإن قل لأنه لما وجب غسل البادية يجب غسل الباقي ولنا أن الخفاف لا تخلو عن قليل خرق عادة فيلحقهم الخرج في النزاع وتخلو عن الكثير فلا حرج توضيح اللغز

خرق پھٹن، قل (ض) قلعہ کم ہونا، بادی ظاہر خفاف جمع خف، چرمی موزہ، نزاع نکالنا :-
ترجمہ :- اور ایسے موزہ پر مسح جائز نہیں جس میں زیادہ پھٹن ہو کہ اس سے پاؤں کی تین انگلیوں کے بقدر نظر آتا ہو اور اگر اس سے کم ہو تو جائز ہے، امام زفر اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ جائز نہیں اگرچہ کم ہو اس لئے کہ جب ظاہر ہو تو اسے حصہ کا دھونا ضروری ہو گیا تو باقی کو بھی دھونا ہی پڑیگا، ہماری دلیل یہ ہے کہ موزے عادتہ تھوڑی پھٹن سے خالی نہیں ہوتے تو ان کے نکالنے میں حرج لاحق ہوگا اور زیادہ پھٹن سے خالی ہوتے ہیں تو کوئی حرج نہ ہوگا :- کشمیریہ :-

قولہ ولا يجوز المسح الخ اگر موزوں میں پھٹن ہو تو ان پر مسح کے جواز و عدم جواز کی بابت پیارندہ ہیں، اول نمبر پر اضافہ کہ خرق قلیل اور خرق کثیر میں فرق ہے اگر پھٹن کم ہو تو مسح جائز ہے اور زائد ہو تو (بقیہ ص ۸۹)

یہیں سے صاحب تحفہ نے کہا ہے "سوار کا ان المسح علواً و عرضاً، ای لان قول محمد و وضع ثلاثه اصابع وضعا" لا یقید بشی من الطول والعرض :-

قولہ ثلاث اصابع الخ خفین میں اٹھ مسح کا اعتبار ہے اور اٹھ مسح ہاتھ سے جس میں پانچ انگلیاں ہوتی ہیں جن میں سے تین انگلیاں اس کا اکثر حصہ ہے اور امام محمد نے تصریح کی ہے کہ اٹھ مسح میں اکثر کا ہونا معتبر ہے چنانچہ بقدر تین انگل مسح کرنا کافی ہے یہاں تک کہ اگر ایک انگلی سے علیحدہ علیحدہ تین جگہ نئے پانی سے مسح کر لیا تب بھی جائز ہے (محیط، زیادات، کافی، تبیین، امام احمد کے نزدیک اکثر حصہ اور امام مالک کے نزدیک پورا حصہ بحر و درمیانی حصہ کے اور امام شافعی کے نزدیک ظاہری حصہ کا ادنیٰ جزو کافی ہے، البتہ اگر باطن سے کچھ چھوٹا ہو تو کافی نہیں ہے، فی الايضاح بمقدار مسح تحفہ عند الشافعی ادنی ما یطلق علیہ اسم المسح والکام فیہ کالکلام فی مسح الرأس (کفایہ) :-

(تنبیہ) فتح جوامع میں ہے کہ ہر ایک موزہ پر تین انگلیوں کے بقدر مسح کرنا ضروری ہے اگر ایک پر دو انگل اور دوسرے پر ایک یا پانچ انگل کے بقدر مسح کر لیا تو جائز نہ ہوگا، پھر "فرض ذلک ثلاث اصابع" اس کے اطلاق سے معلوم ہوا کہ مسح خفین میں نیت شرط نہیں سی صحیح ہے لہذا طہارۃ بالماء و حیاتیہ فتح القدیر میں خلاصہ سے منقول ہے، "لو توضأ ومسح الخفت ونوى به التعليم دون الطهارة لصح" کما اگر دوسرے کو تعلیم کی نیت سے بدون قصد طہارت کے مسح کیا تب بھی جائز ہے، اس کے برخلاف عتابی کی جوامع الفقہ میں نیت کو شرط کہا، اسی طرح ترتیب موالاة وغیرہ بھی شرط نہیں ہے :-

جائز نہیں، یہ قول مبنی بر استحسان ہے، دوم مذہب زفر امام شافعی کہ پھٹن کم ہو یا زیادہ، بہر دو صورت مسح جائز نہیں، یہ قول مبنی بر قیاس ہے، سوم مذہب سننیاں ثوری کہ پھٹن کم ہو یا زیادہ بہر حال مسح جائز ہے جبکہ اس پر خف کا اطلاق ہوتا ہو، امام مالک سے بھی ایک روایت یہی ہے، چہارم مذہب اوزاعی کہ قدم کا جتنا حصہ پھٹن سے کھلتا ہو اس کو دھوا جائے اور جو حصہ نہ کھلتا ہو اس پر مسح کیا جائے کذا فی مبسوط شیخ الاسلام (کفایہ)

امام زفر امام شافعی یہ فرماتے ہیں کہ جب پھٹن کی کثیر مقدار مانع مسح ہے تو قلیل مقدار بھی مانع ہوگی، نیز جب اس حالت میں ظاہر ہو نہیوالے حصہ کو دھونا ضروری ہو گیا تو باقی حصہ کو بھی دھونا ہی پڑے گا اور یہ حدیث کی طرح ہو گیا کہ اس میں قلیل و کثیر کا کوئی فرق نہیں ہے، سننیاں ثوری فرماتے ہیں کہ موزہ قدم تک سرایت حدیث سے مانع ہے تو جب تک اس پر خف کا اطلاق ہو اس وقت تک مسح جائز ہوگا، ہم یہ کہتے ہیں کہ موزے عموماً معمولی پھٹن سے خالی نہیں ہوتے اگرچہ وہ نئے ہی ہوں یہی وجہ ہے کہ ان میں مٹی جمع ہو جاتی ہے تو بار بار موزے نکلنے میں حرج لازم آئے گا اور حرج شرعاً مرفوع ہے (عناویہ) :-

قولہ خرق کثیر الخ یہ لفظاً اور مثلاً اور بار موحده یعنی کثیر اور کثیر دونوں طرح مروی ہے لیکن ما بعد میں "وان کان اقل من ذلک" اسی پر دال ہے کہ یہاں پہلی روایت ہے ورنہ "وان کان اصغر من ذلک" کہتے کیونکہ کثیر کا مقابل قلیل ہے اور کثیر کا مقابل صغیر اور ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ کثیر کا استعمال کمیات منفصلہ میں ہوتا ہے اور کثیر کا استعمال کمیات متصلہ میں ہوتا ہے :-

قولہ تبیین منہ الخ محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ پھٹن اگر نعل فرض میں کشادہ ہو یا بوقت رفتار کشادہ ہو جاتی ہو تو مسح جائز نہ ہوگا اور اگر پھٹن شگاف ہو یعنی لمبی پھٹن ہو اور اس کا پچھلا حصہ ظاہر نہ ہوتا ہو تو مسح جائز ہوگا ولو کان فی الکعب لم يمنعہ ان کثر کذا فی الاختیار (فتح) :-

شمس الامامہ سرخی فرماتے ہیں کہ پھٹن ظاہر خف میں ہو یا باطن خف میں یا پیچھے کی جانب ہو بہر حال جب وہ تین انگلیوں کی مقدار ہو تو مانع جواز مسح ہے خواہ کسی جانب میں ہو، لیکن شمس انا مہ حملوانی اور شیخ الاسلام خواہ زیادہ نے ذکر کیا ہے کہ جب پھلی جانب سے کھلا ہو اور حصہ ستور حصہ سے زائد ہو تو اس پر مسح جائز نہیں در امام صاحب سے اس صورت کی بابت روایت یہ ہے انہ مسح حتی یبدا کثر نصف النعب کذا فی المحيط شرح الکفر للشیخ نسکین (شہابی) :-

قولہ من صابغ الرجل الخ صاحب نہایہ نے شیخ الاسلام کی مبسوط سے نقل کیا ہے کہ موزہ کی پھٹن کے حق میں پاؤں کی تین انگلیوں کا اعتبار کیا گیا ہے ورموز پر مسح کے حق میں ہاتھ کی انگلیوں کا اعتبار کیا گیا اس کی وجہ یہ ہے کہ پھٹن جب تین انگلیوں کے بقدر ہو تو اس کا مانع جواز مسح ہونا اس لئے ہے کہ اس کی وجہ سے ممانعت نہ کرنا مشکل ہوتا ہے اور رفتار کا محقق پاؤں ہی سے ہوتا ہے اس لئے پاؤں ہی کی انگلیوں کا اعتبار ہوگا بخلاف نعل مسح کے کہ وہ ہاتھ سے ہوتا ہے لہذا اس میں ہاتھ کی انگلیوں کا اعتبار ہوگا :-

والکثیر ان یکشف قدر ثلث اصابع الرجل اصغر ما هو الصغیر لان الرصل فی القدم هو الاصابع والثلث اکثرها فتقام مقام الکلی واعتبار الاصغر الاحتیاط ولا معتبر بدخول الانامل اذ کان لا ینفجر عند المشی ویستبر هذا المقدار فی کل خفت علیة فیجمع الخرق فی خفت واحد ولا یجمع فی خفتین لان الخرق فی احد هما لا یمنع قطع السفر بالآخر بخلاف النجاسة المتفرقة لانه حامل للکل وانکشاف العورة نظیر النجاسة توضیح اللغہ

یکشف انکشافا کھلنا، جل پاؤں، اتامل جمع ائمہ رتھ لغات بتلیث ہنرہ المیم، انگلی کا اوپر کا پورا، ینفجر انفراجا۔ کھلنا، بشی رفتار، خرق پھٹن، عورة پھیائے جانے والے اعضاء۔
ترجمہ: اور زائد مقدار یہ ہے کہ پاؤں کی چھوٹی تین انگلیاں کھل جائیں، یہی صحیح ہے کیونکہ قدم میں نعل انگلیاں ہیں اور تین ان میں اکثر ہیں تو یہ پوری انگلیوں کے قائم مقام کی جائیں گی اور چھوٹی انگلیوں کا اعتبار احتیاط کی وجہ سے ہے اور پوروں کے داخل ہو جانے کا کوئی اعتبار نہیں جبکہ بوقت رفتار کھل نہ جاتا ہو اور یہ مقدار سر موزہ میں الگ الگ معتبر ہوگی پس پھٹن کو ایک موزہ میں جمع کیا جائے گا اور دونوں موزوں میں یکجا نہیں کی جائے گی کیونکہ ایک موزہ کی پھٹن دوسرے موزہ سے سفر طے کرنے میں رکاوٹ نہیں بنتی بخلاف متفرق نجاست کے کیونکہ وہ شخص پوری نجاست کاہل ہے اور ستر کا کھلنا نجاست کی نظیر ہے: یہ شہید ہے: قولہ والکثیر الموزہ کی پھٹن کے سلسلہ میں مقدار کثیر کا تخمینہ روایت زیادات میں پاؤں کی چھوٹی تین انگلیوں کے بقدر ہے دنی اعتبار یا مضمومۃ اور منفرجۃ اختلاف المشایخ قال بعضهم قدر ثلث اصابع الرجل مضمومۃ لا منفرجۃ کثانی الا حاس (کاکلی) اور امام اعظم سے حسن بن زیاد کی روایت میں ہاتھ کی تین چھوٹی انگلیوں کا اعتبار کیا گیا ہے، علامہ زیلعی فرماتے ہیں کہ امام ابو بکر رازی اسی کے قائل ہیں اور امام ظہیر الدین نے اپنے فتاویٰ میں شمس الائمہ حلوانی کا قول ذکر کیا ہے کہ موزہ میں پھٹن اگر بڑی انگلیوں کی جانب ہو تو ہاتھ کی تین بڑی انگلیوں کا اعتبار ہوگا اور اگر چھوٹی انگلیوں کی جانب ہو تو ہاتھ کی چھوٹی انگلیوں کا اعتبار ہوگا، صاحب بدایہ نے ”ہو الصیح“، کہہ کر روایت حسن اور قول حلوانی دونوں سے احتراز کیا ہے (عناہ، کفایہ) وجہ احتراز یہ ہے کہ پاؤں میں نعل انگلیاں ہوتی ہیں چنانچہ تصریح فقہار پاؤں کی انگلیاں کاٹ ڈالنے سے دیت لازم آتی ہے تو اعتدال یا کسی ہی کی انگلیوں کا ہونا چاہیے، اور پانچ میں سے تین انگلیاں چونکہ اکثر ہیں اور اکثر کے لئے کل کا حکم ہوتا ہے اس لئے تین انگلیاں پانچ انگلیوں کے قائم مقام اور پانچ انگلیاں پورے قدم کے قائم مقام ہوں گی اور چھوٹی انگلیوں کا اعتبار ازراہ احتیاط ہوگا:۔

معنی ان المانع انکشاف عین العورة وقد وجدکما ان المانع وجود النجاسة وقد وجد ۱۲ عناہ

قولہ اصغر بالان لفظ اصغر ما۔ راس کے جوہ کے ساتھ اصابع سے بدل سہ اور راء کا رفع بھی جائز ہے بایں
معنی کہ یہ مبتدا محذوف کی خبر ہے اسی ہی اصغر ما، اور اگر اس کو منصوب مڑھا جائے تو اعمنی فعل مقدر ہوگا (تثنی)۔
قولہ ولا معتبر الخ یعنی موزہ کی پھٹن میں پوروں کے داخل ہو جانے کا کچھ اعتبار نہیں جبکہ شکاف اس درجہ میں
ہو کہ بوت رفتار کھل نہ جاتا ہو، اس لئے کہ معتبر تو کھل جانا اور رفتار کا مشکل ہو جانا قرار پایا ہے درعین
الہدایہ) لیکن اگر پاؤں کی تین انگلیوں کے پوروں کی مقدار ظاہر ہوتی ہو تو مسح جائز ہے یا نہیں؟ یہ فیہ میں ہے کہ
بعض کے نزدیک مانع ہے، شمس الائمہ مرخصی اسی طرف مائل ہیں، اور بعض کے نزدیک مانع نہیں بلکہ
شرط یہ ہے کہ پوری تین انگلیوں کی مقدار ظاہر ہو، شمس الائمہ ملوانی اسی طرف مائل ہیں اور صاحب نہایہ نے
اسی کو اصح کہا ہے (عنایہ، کفایہ) :-

قولہ واعتبر بالمقدار الخ اگر ایک موزہ میں کئی جگہ تھوڑی تھوڑی پھٹن ہو تو اس کو جمع کر کے مقدار کا اندازہ کیا
جائے گا اگر سب مل کر تین انگلیوں کی مقدار ہو جائے تو مانع مسح ہوگی ورنہ نہیں، اور اگر دونوں موزوں میں ہو تو
یکجا نہیں کی جائیگی، کیونکہ ایک موزہ کی پھٹن دوسرے موزہ سے سفر طے کرنے میں رکاوٹ نہیں بنا کرتی،
اس پر صاحب عنایہ نے یہ اعتراض نقل کیا ہے کہ دونوں موزوں کی پھٹن کو جمع کرنا چاہیئے کیونکہ دونوں
پاؤں خطاب واحد کے تحت داخل ہونے کی وجہ سے عضو واحد کی طرح ہو گئے، جواب یہ ہے کہ ان کا عضو
واحد کی طرح ہونا حکم شرعی کے حق میں ہے اور پھٹن امر حسی ہے جس میں یہ عضو واحد کی طرح نہیں ہو سکتے
یہی وجہ ہے کہ اگر پانی انگلیوں سے عقب تک کھینچ لیا گیا تو یہ جائز ہے پانی کے مستعمل ہونے کا حکم ظاہر
نہ ہو گا لہذا عضو واحد اور اگر ایک پاؤں سے دوسرے پاؤں کی طرف لے گیا تو یہ جائز نہیں (عنایہ) :-
قولہ بخلاف النجاست الخ بخلاف نجاست کے کہ پھٹن کو نجاست پر قیاس نہیں کر سکتے، یعنی اگر موزہ میں تھوڑی
تھوڑی نجاست لگی ہو تو وہ جمع کر کے دیکھی جائیگی، وجہ یہ ہے کہ ایک موزہ کی متفرق نجاستیں اور دونوں موزوں
کی متفرق نجاستیں اس بارہ میں برابر ہیں کہ اس کو مجموعہ نجاست کا حامل کہا جائیگا جس سے طہارت کا
حاصل کرنا ضروری ہے بشرطیکہ مجموعہ بقدر درہم ہو :-

قولہ وانكشف العورة الخ اور ستر کا کھلنا نجاست کی نظیر ہے کہ مختلف حصوں کے کھلنے کو یکجا کر کے دیکھا
جائیگا، اگر یہ مقدار ایک عضو مستور کی چوتھائی کے برابر ہو تو نماز نہ ہوگی چنانچہ زیادات میں ہے "لو انكشف
شئ من فرجها شئ من ساقها شئ من شعرها بحیث لو جمع یكون ربع ساقها او شعرها او فرجها لا یجز صلاتها، کہ اگر
عورت کی شرمگاہ، ران، پنڈلی اور بالوں کا کچھ کچھ کھل گیا جو جمع ہونے کی صورت میں چوتھائی شرمگاہ یا چوتھائی
ران یا چوتھائی پنڈلی کے بقدر ہو جاتا ہے تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی (یعنی) :-

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

ولايجوز المسح لمن وجب عليه الغسل

توجہ: اور اس کے لئے مسح جائز نہیں جس پر غسل واجب ہے:- تشریح:

قول لايجوز الخ جس پر غسل واجب ہو اس کے لئے مسح خفین جائز نہیں من وجب عليه الغسل میں آدمی میں جنہی حائضہ، ناسہ، طحاوی نے بحر سے نقل کیا ہے کہ حائضہ کا مسئلہ امام ابو یوسف کے قول پر مبنی ہے کہ ان کے نزدیک اقل حیض دو دن اور تیسرے روز کا اکثر حصہ ہے تو ان کے قول پر حائضہ کے حق میں بحالت سفر مسئلہ مقصور ہو سکتا ہے بخلاف طرفین کے کہ ان کے نزدیک اقل حیض تین روز ہے اور یہی مسح خفین کی انتہائی مدت ہے، رہا نفاس سو اس کی مدت تو اس سے کہیں زیادہ ہوتی ہے پس یہ متعین ہو گیا کہ یہاں من وجب عليه الغسل سے مراد صرف جنہی ہے، اب یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ "لايجوز المسح" کی نفی بظاہر لغو ہے یاں منی کہ غاسل بوقت غسل مسح خفین پر قادر ہی نہیں اس لئے کہ جب وہ سر سے پانی بہا لے گا تو پانی پاؤں تک پہنچے گا اور خفین تر ہو جائیں گے پس جنہی کے حق میں مسح خفین کی نفی بے معنی ہے کیونکہ کسی شے کا جواز اور اس کی نفی شے کے فی نفسہ ممکن ہونے پر موقوف ہے حالانکہ جنہی کے حق میں اس مسئلہ کی صورت ممکن ہی نہیں تو اس اشکال کو کیسے حل کیا جائے؟ سو بقول صاحب عنایہ - مولوی حمید الدین نے تو یہ کہہ کر بات ٹال دی کہ یہ مقام چونکہ مقام نفی ہے اس لئے منفی کا تصور ضروری نہیں، اسی کو صاحب بحر نے محققین کی طرف منسوب کیا ہے، مگر قہستانی نے اس کو یوں رد کیا ہے کہ جو نفی شرع سے مستفاد ہو وہ امکان منفی پر موقوف ہے ورنہ وہ شرع سے مستفاد نہ ہوگی بلکہ عقل سے مستفاد ہوگی لہذا بیان صورت لادہی ہے،

امام نجم الدین زابری نے مجتبیٰ میں کہا ہے کہ میں نے اپنے استاد نجم الامام بخاری سے اس کی صورت دریافت کی تو فرمایا کہ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے با وضو موز پہنے پہنے پھر جنہی ہو گیا نلیس لہ ان لشد خفیہ فوق طبعین ثم یغتسل ویمسح، اس کو علامہ جلال الدین خوارزمی نے کفایہ میں نقل کر کے برقرار رکھا ہے، علامہ عینی نے بنایہ میں منقہ سے اس کی صورت یہ نقل کی ہے کہ ایک شخص نے وضو کر کے موز پہنے پھر وہ جنہی ہو گیا اور اس نے اتنا پانی پایا جو صرف وضو کے لئے کافی ہو سکتا ہے تو اس کو وضو کر کے پاؤں دھو لینے چاہئیں اور جنابت کیلئے تیمم کرنا چاہیے اب پاؤں کا مسح جائز نہ ہوگا،

صاحب فتح القدیر نے اس کی صورت یہ نقل کی ہے کہ ایک مسافر جنہی ہو گیا جس کے پاس پانی نہیں ہے پس اس نے تیمم کر کے موز پہنے لئے پھر اس کو حدث پیش اور اس نے اتنا پانی پایا جو وضو کیلئے کافی ہے تو اس کے لئے مسح جائز نہیں کیونکہ جنابت اس کے قد میں تک سرایت کر چکی اور تیمم طہارت کاملہ ہے نہیں اس لئے مسح جائز نہ ہوگا لہذا موز سے نکال کر پاؤں دھو لے اور موز پہنے، اب اگر اس کے بعد حدث لاحق ہو اور اتنا پانی موجود ہو جس سے وضو ہو سکتا ہے تو وضو کرے اور موز پہنے کرے کیونکہ موز اس حدث کے سرایت کرنے سے نفع ہے کیونکہ یہ حدث طہارت کاملہ پر موز پہننے کے بعد پیش آیا ہے، اس کے بعد اگر وہ اتنا پانی (بانی برہ) نہ

لحدیث صفوان بن عسّالؓ انه قال قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یا مرنّا اذا کتبت سفل
ان لا تنزع عن خفافنا ثلثة ايام ولیالیہا لا عن جنابة ولكن عن بول او غائط
او نوم ولان الجنابة لا تکرر عادة فلا حرج فی النزع بخلاف الحدیث لانه یتکرر
توضیح اللغہ

سفرِ سفر بنی مسافر کی جمع ہے صاحب کی جمع صحب، نزع (من) نزعاً، اتارنا، نکالنا، خفاف جمع خف لیالی
لیل کی جمع ہے (خلاف قیاس) جنابة ناپاک ہونا، بول پیشاب، غائط پاخانہ، نوم نیند :-
ترجمہ : حضرت صفوان بن عسّالؓ کی حدیث کی وجہ سے انہوں نے کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم کو
علم فرماتے جب ہم مسافر ہوتے کہ ہم تین دن تین رات تک اپنے موز سے نہ اتاریں مگر جنابت سے لیکن پیشاب یا
پاخانہ یا نیند سے اور اس لئے کہ جنابة عاده بار بار نہیں ہوتی تو اتارنے میں کوئی حرج نہیں بخلاف حدیث کے
کہ وہ بار بار ہوتا ہے :- تشریح :

قولہ الحدیث صفوان بن عسّالؓ کے لئے مسیح جائز نہ ہو سکی دلیل حدیث صفوانؓ ہے جس کی تخریج ترمذی، نسائی، بیہقی
ابن ماجہ، ابن حبان، ابن خزیمہ، شافعی، دارقطنی نے کی ہے اور یہ بطریق عام بن ابی النجود عن زر بن حبیش عن صفوانؓ
روای ہے، شیخ تفتی الدین نے الامام میں لکھا ہے کہ عاصم سے اس حدیث کو تیس سے زائد کثرت سے روایت کیا ہے
سوال حدیث "مسح المقیم یوماً وليلة" جو مشہور ہے یہ مطلق ہے اور جنابت و محدث دونوں کو شامل ہے اور حدیث صفوانؓ
از قبیل اخبار احاد ہے تو اس سے حدیث مشہور کی تقید جائز نہیں ہوتی چاہے جو حدیث صفوانؓ گواہ قبیل
احاد ہے مگر والالت اجماع کے موافق ہے کیونکہ مسح کے رخصت ہونے پر سب کا اجماع ہے اور رخصت سے
یسروا سانی مطلوب ہوتی ہے والیسر للجنب فی غسل القدم :-

قولہ صفوان بن عسّالؓ کبار صحابہ میں سے ہیں بقول امام نووی بارہ غزوات میں یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ رہے ہیں آپ کے مناقب میں
ایک عظیم منقبت یہ ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے آپ سے حدیث روایت کی ہے :-
قولہ لان الجنابة النزع عقلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث کا وقوع بار بار ہوتا ہے اور مرتبہ ہونہ اتارنے میں
کھلا حرج ہے بخلاف جنابت کے کہ وہ عاده بار بار نہیں ہوتی جس کیلئے موز سے نکالنے میں کوئی حرج نہیں ہے :-
(بقیہ ص ۹۶)

پائے جو غسل کیلئے کافی ہو تو جنابت عود کر آئیگی اب اگر اس نے غسل نہیں کیا یہاں تک کہ پانی جاتا رہا تو جنابت کیلئے تیمم کرے اسکے
بعد اگر حدیث پیش آئے اور صرف اتنا پانی ہو جو دھو کر کیلئے کافی ہے تو دھو کر کرے اور موز سے نکال کر پاؤں دھوئے کیونکہ جنابت عود
کر آئی ہے، صاحبِ خباز یہ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ کسی معین صورت کا محتاج نہیں اس لئے کہ جو شخص طہارت کاملہ پر موز سے پہننے کے
بعد صحت ہو جائے تو اس کیلئے مسح مطلقاً جائز نہیں کیونکہ شریعت نے موزہ کو حدیث اکبر و حدیث اصغر کی سرایت سے مانع قرار دیا ہے۔
شمس الاممہ حسی فرماتے ہیں الجنابة الزمة بغسل جميع البدن ومع الخف لا یتأتی ذلک (کذا فی السعایہ، وفی مافی الخباز یہ مائل) :-

وَيَنْقُضُ الْمَسْحَ كُلَّ شَيْءٍ يَنْقُضُ الْوَضُوءَ لِأَنَّهُ بَعْضُ الْوَضُوءِ وَيَنْقُضُهُ أَيْضًا نَزْعُ الْخِفَتِ
لِسَبَلِيَةِ الْحَدِيثِ إِلَى الْقَدَمِ حَيْثُ زَالَ الْمَانِعُ وَكَذَا نَزْعُ أَحَدِهِمَا لَتَعْدَرِ الْجَمِيعَ بَيْنَ الْغَسْلِ
وَالْمَسْحِ فِي وَظِيفَةٍ وَاحِدَةٍ وَكَذَا مَضَى الْمَدَّةُ لِمَا رَوَيْنَا وَإِذَا قَامَتِ الْمَدَّةُ نَزْعُ خِفَتِهِ وَ
غَسْلُ رِجْلَيْهِ وَصَلَتْ عَلَيْهِ أَعَادَةُ بَقِيَّةِ الْوَضُوءِ وَكَذَا إِذَا نَزَعَ قَبْلَ الْمَدَّةِ لَأَنَّهُ
عِنْدَ النِّسْرِ يَسْتَرِي الْحَدِيثُ السَّابِقُ إِلَى الْقَدَمَيْنِ كَأَنَّهُ لَمْ يَغْسِلْهُمَا
تَوْجِيهُ

:- (نَوَاقِضُ مَسْحِ خَفِينِ كَاسِيَانِ) :-

اور مسح کو ہر وہ چیز توڑ دیتی ہے جو وضو کو توڑتی ہے کیونکہ مسح وضو کا بعض حصہ ہے اور موزے کا نکالنا بھی مسح
کو توڑ دیتا ہے کیونکہ مانع دور ہوتے ہی قدم میں حدث سرايت کر جائیگا، اسی طرح ایک موزہ نکالنا بھی مسح کو
توڑ دیتا ہے کیونکہ وظیفہ واحدہ میں غسل و مسح دونوں کا جمع ہونا متعذر ہے اسی طرح مدت کا گزر جانا بھی مسح کو
توڑ دیتا ہے، سابقہ روایات کی وجہ سے، اور جب مسح کی مدت پوری ہو جائے تو موزے نکال کر پاؤں دھو کے
نماز پڑھ لے، باقی وضو دوبارہ کرنا ضروری نہیں اسی طرح جب مدت پوری ہونے سے پہلے موزہ نکال لیا ہو،
کیونکہ موزے نکالنے کے وقت سابق حدث قدیم تک سرايت کر جائیگا گو یا ان کو دھویا ہی نہیں :- تشریح :-
قولہ وینقض الخیباں سے مسح خفین کے نواقض کو بیان کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ موزہ کے مسح کو ہر وہ چیز توڑ دیتی
ہے جو وضو کو توڑتی ہے، اس لئے کہ مسح وضو کا ایک جزو ہے تو جو ناقض کل ہے وہ ناقض بعض بھی ہوگا، اور
اگر ناقض وضو ناقض مسح نہ ہو تو جس کو ہم نے ناقض وضو فرض کیا ہے وہ ناقض وضو نہ ہوگا، بلکہ ناقض بعض
ہوگا و ہذا خلف (عنا یہ) :-

قولہ وینقضہ ایضاً الخ یعنی نواقض وضو کے علاوہ ایک اور چیز بھی مسح کو توڑ دیتی ہے اور وہ موزوں کا نکال دینا
ہے کہ اس سے وضو تو نہیں ٹوٹتا لیکن مسح ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ موزہ سرايت حدث سے مانع تھا اور جب وہ
پاؤں سے نکل گیا تو مانع دور ہوتے ہی قدم میں حدث سرايت کر جائیگا نیز ایک موزہ کا نکالنا بھی مسح کو توڑ دیتا ہے کیونکہ
ایک موزہ نکالنے سے پاؤں کا دھونا لازم ہو جاتا ہے تو دوسرے پاؤں کو دھونا بھی واجب ہوگا ورنہ ایک پاؤں
کو دھونا اور ایک پر مسح کرنا لازم آئیگا اور وظیفہ واحدہ میں غسل و مسح کو جمع کرنا غیر مشروع ہے، واحدہ شکی
قدیم اس لئے ہے کہ غیر واحدہ میں دونوں جمع ہو جاتے ہیں جیسے وجہ ویدین کا غسل اور
رجلین کا مسح (عنا یہ) :-

قولہ وکذا معنی المدة الخ مدت مسح ختم ہونیکے بعد بھی مسح ٹوٹ جائیگا اس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے روایت کی،
صاحب درایہ اور شیخ اکمل باری وغیرہ نے رد ماروینا سے مراد حدیث صفوان بتائی ہے جس میں یہ الفاظ ہیں
”وَأَنَّ النَّزْعَ خِفَاتُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، فَإِنَّ يَدَ عَلَى عَدَمِ النَّزْعِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَا لَيْهَا، لَيْسَ عَلَامَةً عَيْنِي فَرَمَاتے ہیں کہ

من سے مراد حدیث مسیح المقیم یوم الایام... ہے وہ وقت کسی کو اوجہ کہاسہدہ شیخ مسدس علی کہتے
 ہیں اقول ذلک ای حدیث مسخو ان تنسب بالاسافر العالم ان الیہ قولہ یمسح الیہ شیخ المقیم
 سے معلوم ہوا کہ اس حدیث کے بعد مسیح کی اجازت نہیں ہے اس حدیث سے سابقہ سرایت کر جائیگا اور مسیح
 ٹوٹ جائیگا جس کے لئے سازا و ضرور ہے اس کی ضرورت نہیں اگر ضرور ہو تو حدیث پاؤں دھونا کافی ہوگا۔
 قولہ واذا تمت المدة فاجب سبک کی ہے پوری بھیجاسکے تو تیرے لئے کمال کر پاؤں دھونے اور نماز پڑھنے کے بعد
 وضو نہ ہر اس کے لئے ضرورت نہیں اور ابی ایسی اور امام شافعی کا اس میں اختلاف ہے۔ ابی ابی ایسی کے نزدیک
 پاؤں دھونے کی بھی ضرورت نہیں ہے یہ بقیہ تیرا کہ سنا نہیں غیثیل قد میں کہ تمام امام شافعی اور اگر کوئی
 شخص قد میں وضو کر روزے میں ہے اور پھر نکال دے تو اس پر کمال ہے۔ واجب نہیں تو ایسے ہی یہاں
 بھی واجب نہ ہوگا جو اب یہ ہے کہ شراعت میں مسیح کا قائم تمام غیثیل ہونا ایک شخص جس وقت کہانہ رہے
 جب وہ وقت گزر گیا تو اب وہ قائم نہیں ہو سکتا جیسے طہارت شیم اور شافعی کے نزدیک وضو کا بھی۔
 اعادہ ضروری ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ حدیث مسیح کی جگہ کی وجہ سے طہارت شیم میں ٹوٹ چکی اور انتقاض طہارت
 میں تجزیہ نہیں ہوا کہ انتقاض بالحدیث جو اب یہ ہے کہ حدیث۔ خارجہ جو کہ امام شافعی حدیث خارجہ
 نہیں ہے۔ بلکہ ناقص و حقیقت حدیث سابقہ ہے جس کا ذکر صرف پاؤں کے حق میں ہوگا لہذا ابی کا دھونا
 لازم ہوگا۔ حضرت ابن عمر سے مروی ہے کہ ایک کسی غزوہ میں تھے تو آپ نے میرے ساتھ اتار دینے پر صرف پاؤں
 دھونے وضو نہ کیا وہ نہیں کیا و گذار دتی میں اصحابہ و آل اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (عنایہ) :-

انامہ حکم مذکور اس وقت ہے جب پانی موجود ہو، اگر پانی دستیاب نہ ہو تو پھر پاؤں دھونے کی بھی ضرورت
 نہیں، یہاں تک کہ اگر نماز پڑھتے ہوئے حدیث مسیح پوری ہو گئی حدیث کسی نے وضو کر کے روزے پہنچے
 اور ظہر کے وقت اس کو حدیث پیش آیا پس اس نے وضو کر کے مسیح کر لیا، دوسرے روز میں اسی وقت کہ اس کو
 حدیث ہوا تھا نماز میں داخل ہوا اور اس کو یاد آیا کہ یہ وقت مسیح ہے پورا ہونیکا ہے اور پانی موجود نہیں تو اس نے یہ کہ نماز
 پوری کر لیا مہیڈ، قاضی خاں زاہدی، جو برہنہ کر چکے ہیں مشائخ شافعی کی نماز کو ناسد کہاسے اور یہی شبہ بالحدیث
 سند انتہائی قوی ہے :-

قولہ من نزل غصیہ الی جوامع القطر فیہ طارعتان، منقارات، نوازل، قطرہ، تاتارخانیہ، والوالجیہ، کثر الیہ تاملت
 اور تبیین الحقائق وغیرہ میں ہے، انما یزعم اذا لم یحفظ ذہابہما من شدۃ البرد فان خافہ فلا ان یسح
 مطلقاً، (کہ حدیث پوری ہو جائے پھر جو روزے اتار لیا یہ اس وقت ہے جب سخت سردی کی وجہ سے پاؤں
 نہ دھوے پونیکا خطرہ نہ ہو اور اگر یہ اندیشہ ہو تو مسیح کرنا ہے اگرچہ حدیث دراز ہو جائے،

لیکن محقق ابن البہام فرماتے ہیں کہ یہ محل نظر ہے اس واسطے کہ برف باری یا سردی کو منہ سرایت حدیث میں
 کچھ دخل نہیں ہے کہ ان ستم الماویہ میں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ سردی کے خوف سے دانستہ نہ اتارے لیکن (بانی مرقم)

وَحُكْمُ النَّزْعِ يَثْبُتُ بِشَرْحِ الْقَدَمِ إِلَى السَّاقِ لِأَنَّهُ لَمُعْتَبَرٌ فِي حَقِّ الْمَسِيحِ
كَأَنَّ أَكْثَرَ الْقَدَمِ هُوَ الصَّحِيفُ

ترجمہ

اور نزاع کا حکم قدم کے ساقِ موزہ میں آجانے سے ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ مسح کے حق میں پنڈلی کا کوئی اعتبار نہیں ہے
اور اسی طرح اکثر قدم کے ساقِ موزہ میں آجانے سے ہی صحیح ہے :- تشنہ یحرم :
قولہما وحکم النزاع الخ اگر موزے پاؤں سے نکل گئے تو مسح ٹوٹ جائیگا، لیکن موزے نکلنے کا حکم کب لاکر ہوگا؟
اور اس کی کوئی حد معین ہے یا نہیں؟ اس کی بابت روایتیں مختلف ہیں، صاحبِ بدایہ فرماتے ہیں کہ قدم کے
ساقِ موزہ میں آجانیکے بعد نزاع خف کا حکم ثابت ہو جائیگا، اس واسطے کہ مسح کے حق میں ساقِ موزہ کا کوئی
اعتبار نہیں ہے یہاں تک کہ اگر موزہ سے نکلنے چھپے ہوں اور ان میں پنڈلی کا حصہ نہ ہو تب بھی ان پر مسح جائز
ہے معلوم ہوا کہ ساق کا وجود عدم دونوں برابر ہیں اور بقول صاحبِ عنایہ جس حصہ کا یہ حال ہو وہاں تک پاؤں
کے آجانے سے مسح ٹوٹ جائیگا، صاحبِ نہایہ اور علامہ عینی وغیرہ نے مبسوط شیخ الاسلام سے نقل کیا ہے کہ
اگر کوئی شخص وضو کر کے موزے پہنہ پھر پاؤں نکال کہ ساقِ موزہ تک لے اور پھر کسی وجہ سے اس کا خیال بدل
جائے اور وہ موزہ میں پاؤں دوبارہ داخل کر لے تو ایسا کرنے سے مسح ٹوٹ جائیگا اور دونوں پاؤں نکال کر دھوئے
ٹریں گے۔ امام شافعی کے قول قدیم میں مسح کر سکتا ہے کیونکہ محل فرض کا کوئی حصہ ظاہر نہیں ہوا، لیکن امام شافعی
کا قول جدید جو اصح ہے اور احناف، امام مالک اور امام احمد بھی اسی کے قائل ہیں یہ ہے کہ مسح جائز نہ
ہوگا :-

قولہما وکذا اکثر القدم الخ یعنی جس طرح قدم کے ساقِ موزہ میں آجانے کے بعد نزاع خف کا حکم ثابت ہو جاتا ہے اسی
طرح اکثر قدم کے ساقِ موزہ میں آجانے سے بھی نزاع خف کا حکم ثابت ہو جائیگا اور یہی صحیح ہے،

صاحبِ عنایہ کہتے ہیں کہ اکثر قدیم کو پورے قدم کے حکم میں کرنا امام ابو یوسف سے مروی ہے اور یہی حسن بن
زیاد کا قول ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ تھوڑے حصہ کے نکلنے سے احتراز متعذر ہے کیونکہ بعض اوقات موزہ اتنا
کشادہ ہوتا ہے کہ قدم اٹھانے سے ایڑی خود بخود نکل آتی ہے اور قدم رکھنے سے پھر اپنی جگہ چلی جاتی ہے اب اگر
اسنے خروج کو بھی ناقض مسح کہا جائے تو لوگ تنگی میں مبتلا ہو جائیں گے، بخلاف اکثر حصہ کے کہ اس سے احتراز متعذر
نہیں ہے (عنایہ) امام ابو یوسف کے املا میں مروی ہے کہ جب نصف قدم ساقِ موزہ میں آجائے تو مسح باطل
ہو جائیگا اور پاؤں کا دھونا لازم ہوگا،

شیخ برجنڈی نے شرح مختصر الوقایہ میں کہا ہے کہ امام ابو یوسف کی روایت یہ ہے، انہ اذا خرج اکثر العقب من
موضعه الى الساق بطل مسحہ، کہ جب ایڑی کا اکثر حصہ اپنی جگہ سے ہٹ کر ساقِ موزہ تک آجائے تو مسح
باطل ہو جائیگا، مبسوط شیخ الاسلام میں بھی ایسا ہی ہے، امام صاحب سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر نظر قدم

وَمَنْ ابْتَدَأَ الْمَسَافِرَ وَهُوَ مُقِيمٌ فَسَافَرَ قَبْلَ تَمَامِ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ مَسَمَرٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيهَا

ترجمہ اگر کسی نے مسح شروع کیا اور انہیں وہ مقیم ہے پھر ایک دن رات تمام ہو یہ پہلا اس نے سفر شروع کر دیا تو تین دن رات تک مسح کرے۔
تشریح: قولہ من ابتداء الخ جس شخص نے مسح کی ابتداء مقیم ہو نیکی حالت میں کی اور ایک دن رات تمام ہو نہ سے پہلے سفر شروع کر دیا تو اس کو تین دن رات تک مسح کرنے کی اجازت ہے یعنی سافر والی مدت مسح کو اس طرح پورا کرے کہ مجموعہ تین دن ہو جائیں یہ مطلب نہیں کہ از سر نو تین دن رات تک مسح کرتا رہے، امام شافعی کے یہاں اس کی اجازت نہیں ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ المسح عبادة شرع فیہا علی کم الاقامة (صغریٰ) وکل عبادة شرع فیہا علی حکم الاقامة لا تتغير بالسفر (کبریٰ) فالسح لا تتغير بالسفر (نتیجہ) یعنی مسح ایسی عبادت ہے جو حکم اقامت پر شروع کی گئی ہے اور ہر وہ عبادت جو حکم اقامت پر شروع کی جائے وہ سفر کی وجہ سے نہیں بدلتی، جیسے کسی نے اقامت کی حالت میں روزہ شروع کیا پھر سفر شروع کر دیا، یا شہر کے اندر کشتی میں نماز شروع کی پھر کشتی چل پڑی اور سفر شروع ہو گیا تو اس صورت میں حکم اقامت کا اعتبار ہوتا ہے اور سفر کی وجہ سے نماز روزہ متخیر نہیں ہوتا اس واسطے کہ حالت اقامت حالت عزیمت ہے اور حالت سفر حالت رخصت ہے پس جب ایک عبادت میں یہ دونوں جمع ہوئیں تو رخصت پر عزیمت غالب ہوگی، جواب یہ ہے کہ مسئلہ مسح کو صلاوة و صوم پر قیاس کرنا صحیح نہیں اس واسطے کہ صوم واحد و صلاوة واحدیں تجزی نہیں ہوتی، یہاں تک کہ ان کے کسی ایک جز کے فساد سے کل فاسد ہو جاتا ہے بخلاف وقت کے (جس کے ساتھ حکم مسح متعلق ہے) کہ یہ تجزی پذیر ہے فلم یجتمع الاقامة والسفر فی وقت واحد فکان الاعتبار للموجود وهو السفر (منایہ کفایہ) :-

(بقیہ ص ۹۸)

سے تین انگلیوں کے بقدر حصہ نکل جائے تو مسح ٹوٹ جائیگا اور تیسری روایت یہ ہے کہ اگر اتنا حصہ نکلا ہو کہ اس کے ساتھ چلنا ممکن ہے تو مسح جائز ہے ورنہ نہیں (خلاصہ) اور ابن سماع نے امام محمد سے روایت کیا ہے کہ جب تک روزہ میں بقدر مسح (تین انگلیوں کی مقدار) قدم کا حصہ رہے اس وقت تک مسح جائز ہے ورنہ جائز نہیں (منایہ کفایہ، فتح) کافی میں ہے کہ اگر شائع امام محمد کی روایت پر یہ کیونکہ معتبر تو محل فرض ہی ہے تو جب تک وہ رہے مسح نہیں ٹوٹے گا :-

(بقیہ ص ۹۷)

مسح نہ کرے بلکہ تم کرے، اسی لئے بعض شائع نے مسح نہ کر کے یہ تاویل کی ہے کہ جیرہ کی طرح مسح کرے نہ کہ مسح نہیں کی طرح، اس تاویل کی رو سے روزہ کے ظاہر و باطن پورے یا اکثر حصہ کا مسح کرنا ہو گا علی ما ہوا الاولی (فتح) شیخ نابذی فرماتے ہیں، وان مننت و بویخاف البرد علی رجليہ بالنزع یعقوبہ بالمسح کا لہجہ کراہہ، اور صاحب نے جو معراج سے وجوب استیباب بیان کیا ہے اس کی بابت شیخ ابو سعود کہتے ہیں کہ عبارت معراج میں افضلیت کا احتمال ہے کذا فی الطہطاوی :-

عملاً باطلاق الحدیث ولان حکم متعلق بالوقت فیعتبر فیہ الآخر بخلاف ملاذ الاستکمال
المدة للاقامة ثم سافر لان الحدث قد شری الی القدم والخف لیس برافع ولواقام
وهو سافر ان استکمل مدة الإقامة نزاع لان رخصة السفر لا تبقى بدونہ وان
لم يستكمل اتت بها لان هذه مدة الإقامة وهو مقيم

ترجمہ: حدیث کے اطلاق پر عمل کرتے ہوئے اور اس لئے کہ حکم وقت سے متعلق ہے تو اس میں آخری وقت
کا اعتبار کیا جائیگا بخلاف اس کے جب مدت اقامت پوری کر کے سفر شروع کیا ہو کیونکہ قدم میں حدث سرایت
کر چکا ہے اور وہ رافع حدث نہیں ہے، اور اگر مقيم ہو گیا اور حال یہ کہ وہ مسافر تھا لیں اگر وہ مدت اقامت پوری
کر چکا ہو تو موزنہ کالہ سے، کیونکہ رخصت سفر سفر کے بغیر باقی نہیں رہ سکتی اور اگر مدت اقامت پوری نہ
کی ہو تو اس کو پوری کر لے کیونکہ یہ مدت اقامت ہے اور وہ مقيم ہو گیا ہے۔۔۔ تشریح:

قولہ عملاً باطلاق الحدیث الخ ہماری دلیل اول تو حدیث مسیح یسع المقيم یؤا ولیلة اھ کا اطلاق ہے، دوسرے
یہ کہ المسح حکم متعلق بالوقت (صغری) وکل ما ہو متعلق بالوقت یعبر فیہ آخر الوقت (کبری) فالمسح یعبر فیہ آخر الوقت بقوم
یعنی مسح خفین ایسا حکم ہے جو وقت سے متعلق ہے اور جو احکام وقت سے متعلق ہوتے ہیں ان میں آخر وقت کا
اعتبار ہوتا ہے جیسے نماز کا مسئلہ ہے کہ اگر کوئی شخص آخر وقت میں سفر شروع کر دے تو اس کی فرض نماز
چار رکعات کی بجائے دو رکعت ہو جاتی ہے اور اگر آخر وقت میں مقيم ہو جائے تو دو رکعات کے بجائے چار
رکعتیں ضروری ہو جاتی ہیں، اسی طرح اگر کوئی نابالغ آخر وقت میں بالغ ہو جائے یا کوئی کافر مسلمان ہو جائے
تو ان پر نماز واجب ہو جاتی ہے، نیز اگر کوئی حائضہ عورت آخر وقت میں پاک ہو جائے تو اس پر نماز واجب ہو جاتی
ہے اور اگر طاهرہ حائضہ ہو جائے تو اس سے نماز ساقط ہو جاتی ہے اور مسئلہ مسح چونکہ وقت سے متعلق ہے اس
لئے اس میں بھی آخری وقت کا اعتبار ہو گا۔۔۔

قولہ بخلاف ملاذ الاستکمال الخ حاصل یہ کہ مسئلہ کی تین صورتیں ہیں ایک یہ کہ مقيم ہونے کی حالت میں موزنہ پہننے
اور حدث ہونے سے پہلے ہی سفر شروع کر دیا تو اس صورت میں بالاتفاق (امام شافعی کے نزدیک بھی) مدت اقامت
میں مدت سفر کا داخل ہو جائیگا، دوسرے یہ کہ مدت اقامت پوری کرنے کے بعد اور حدث ہو جانیکے بعد سفر شروع
کیا، اس صورت میں بالاتفاق مدت اقامت میں مدت سفر کا داخل نہ ہو گا (بخلاف ملاذ الاستکمال اھ سے صاف
ظاہر ہے اسی صورت کو بیان کیا ہے) کیونکہ اس وقت قدم میں حدث سرایت کر چکا ہے اور موزنہ سے میں اتنی قوت نہیں
ہے کہ رافع حدث کر سکے وہ تو سائر حدث ہوتا ہے نہ کہ رافع حدث اس لئے لا محالہ رافع حدث کیلئے پاؤں
نکال کر دھو نے پڑیں گے کیونکہ پانی رافع حدث ہے، تیسرے یہ کہ حدث ہونے کے بعد اور مدت اقامت
پوری کرنے سے پہلے سفر شروع کیا اس صورت میں ہمارا اور امام شافعی کا اختلاف ہے جس کو ہم شروع
مسئلہ میں ذکر کر چکے، کذا فی شرح الطحاوی (عنا یہ کفایہ)۔۔۔

ولانه تبع للحنف استعمالاً وغرضاً فصارت حنف ذی طاقین وهو بدل عن الرجل لا عن
الحنف بخلاف ما اذا لبس الحر موق بعد ما احدث لان الحدث حل بالحنف فلا يقول
الی غیره ولو كان الحر موق من کرباس لا يجوز المسح علیه لانه لا یصلح بدل عن الرجل
الا ان تنفذ البسلة الی الحنف

توضیح اللغۃ: تبع تابع، ذی طاقین دوتہ والا رجل پاؤں، حر موق ایک قسم کا موزہ جو چرمی موزہ پر اس کی حفاظت کیلئے
پہنا جاتا ہے عوام اس کو کالوش کہتے ہیں حل (من) علولاً۔ داخل ہونا، تحول تحولاً پھر جانا، ایک جگہ سے دوسری
جگہ منتقل ہونا، کرباس کھردرا کپڑا، تنفذ (ن) نفوذاً۔ پار ہونا، بلیت مری :-

موجہ: اور اس لئے کہ حر موق موزہ کا تابع ہے استعمال اور غرض کے لحاظ سے تو وہ دوتہ والے موزہ جیسا ہو گیا
اور وہ پاؤں کا بدل ہے نہ کہ موزہ کا، بخلاف اس صورت کے جب حر موق حدث کے بعد پہنے ہوں کیونکہ حدث
موزوں میں اچکا تو وہ غیر کی طرف منتقل نہ ہوگا، اور اگر حر موق سوتی کپڑے کے ہوں تو ان پر مسح جائز نہیں کیونکہ
وہ پاؤں کا بدل نہیں بن سکے الا یہ کہ پانی کی زری موزہ تک پہنچ جائے :-۔ تشریح :-

قولہ ولانه تبع الخ یہ احناف کی عقلی دلیل ہے کہ حر موق، غرض و استعمال ہر دو لحاظ سے غرضوں کا تابع ہے
غرضاً تو اس لئے کہ جیسے موزہ پاؤں کی حفاظت کیلئے ہوتا ہے ایسے ہی حر موق موزہ کی حفاظت کیلئے ہوتا ہے
اور استعمالاً اس لئے کہ جیسے قیام و قعود، انخفاض و ارتفاع اور شہ و قنار میں موزہ دائر رہتا ہے ایسے ہی
حر موق کا حال ہے پس یہ ایسا ہو گیا جیسے دوتہ کا موزہ ہوتا ہے، کمال جب حر موقین حنف ذی طاقین کی طرح
ہیں تو جیسے دوتہ کے موزہ پر مسح کر کے بعد ایک تہ اتارنے سے مسح کا اعادہ واجب نہیں ہوتا ایسے ہی
حر موق نکالنے کے بعد خفین پر مسح کا اعادہ واجب نہیں ہونا چاہیے حالانکہ اعادہ واجب ہوتا ہے جواب،
حر موق کا تابع حنف ہونا من کل وجہ نہیں ہے (لان کل واحد اصل بنفسه) بلکہ صرف غرض و استعمال کے لحاظ
سے ہے تو تبعیت کا اعتبار وجوہ خفین کے وقت ہوگا اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب مسح علی حالہ

باقی ہوا جب حر موق نکال دینے سے مسح ناکل ہو گیا تو تبعیت بھی

بھی صلاً مسح علی الموقین والخمار، یہ معنی نے سنن میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی نے عجمیہ میں حضرت ابو ذر رضی
اللہ عنہ سے بھی یہ روایت کیا ہے، امام نووی کی رائے میں موقین سے مراد خفین ہے نہ کہ حر موقین، لیکن صریحی نے شرح ہدایہ میں جوہری طرز
اور عکری کے حوالہ سے لکھا ہے کہ حر موق اور موق دونوں موزوں پر پہنے جاتے ہیں، معلوم ہوا کہ یہ دونوں خفین کے علاوہ ہیں ازہری
نے لیث سے نقل کیا ہے الموق ضرب من الخفاف وجمع علی امواق، اور ابو نصر بغدادی وغیرہ کی رائے میں موق وہی حر موق ہے
جو موزہ پہنا جاتا ہے صاغانی نے عباسی میں حرف جیم اور حرف میم میں لکھا ہے کہ حر موق اور موق موزہ پہنا جاتا ہے اور یہ ناری لفظ
ہوگا (اور بقول اقرب الموارید سرظہ) سے مراد ہے انرا، جوہری، قاضی عیاض، ابن الاثیر اور میری نے بھی اس کو معرب ہی مانا ہے
لیکن علی بن اسماعیل بن سید صاحب محکم کہتے ہیں الموق ضرب من الخفاف والجمع امواق عزنی صحیح :-

زائل ہو گئی حقیقت یہی اور حکماً بھی فیصلہ الحدیث بما تحتہ منجب الاعادة، بخلاف خف ذی طاقین کے کہ ان میں سے ہر ایک من کل وجہ متصل بالآخر ہے لہذا ایک تہ پر مسح کرنا حکماً دوسری تہ پر بھی مسح کرنا ہوگا وکان المسوح علی حالہ حکماً وان زال الطاق المسوح (عنایہ کفایہ) :-

قولہ وابدل الخ امام شافعی کے قول "البدل لا یكون له بدل" کا جواب ہے کہ جر موق موزوں کا بدل نہیں یہاں تک کہ بدل البدل لازم آئے بلکہ اصل پاؤں کا بدل ہے کیونکہ جو غرض موزہ کی ہو سکتی ہے وہی جر موق سے پوری ہوتی ہے، سوال اگر یہی بات ہے تو جیسے نزع خضین کی صورت میں غسل جلیں واجب ہوتا ہے اسیت ہی نزع جر موقین کی صورت میں بھی واجب ہونا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہے معلوم ہوا کہ جر موق موزہ کا بدل ہے نہ کہ پاؤں کا فلزم بدل البدل، جواب جر موق پاؤں کا بدل اسی وقت تک ہے جب تک موزہ میں حدث کا حلول نہ ہو اور جب اس نے جر موق نکال دئے تو بدلیت زائل ہو گئی اور موزہ میں حدث کا حلول ہو گیا تو اس وقت پاؤں کا بدل موزہ ہوگا اور اس پر مسح واجب ہوگا (عنایہ، عنایہ) :-

قولہ ولو کان البحر موق من کرباس الخ شرح فقاریہ میں اس مسئلہ کی تفصیل یوں ہے کہ جر موق چرمی ہوں گے یا سوتی اگر چرمی یا کرمی ہوں تو ان پر مسح جائز ہے خواہ ان کو تنہا پہنا ہو یا موزوں کے اوپر حدث سے پہلے پہنا ہو (لیکن اگر حدث پیش آنے کے بعد پہنوں تو ان پر مسح جائز نہ ہوگا کیونکہ حدث موزوں پر آچکا ہے تو وہ ان سے منتقل نہیں ہو سکتا، صاحب ہدایہ نے اس جزئیہ کو "بخلاف ما اذا لبس البحر موق اھ" سے بیان کیا ہے،

اور اگر جر موق سوتی کیڑے یا کتان اور ابریشم وغیرہ کے ہوں اور تنہا جر موق پہنے ہوں تو ان پر مسح جائز نہیں اور اگر ان کو موزوں کے اوپر پہنا ہو تب بھی مسح جائز نہیں اس لئے کہ وہ پاؤں کا بدل نہیں بن سکتے اذلا لیکن تتابع المشی علیہ، الا یہ کہ وہ استنہار یک ہوں کہ پانی کی تری جر موق سے نیچے کے موزوں پر پہن جاتی ہو کہ اس وقت مسح جائز ہو جائیگا، صاحب ہدایہ نے پیش نظر قول میں یہی جزئیہ ذکر کیا ہے لیکن اس صورت میں مسح کا جواز اس لئے نہیں ہے کہ سوتی جر موق لائق مسح ہو گئے ہیں بلکہ خض اس لئے ہے کہ اصل مسح گو یا موزوں پر ہو رہا ہے کیونکہ جب یہ رقیق جر موق پانی پہنچنے سے مانع نہیں تو مسح کا اثر پہنچنے سے یکے مانع ہوں گے :-

(نکارہ) جاروق یعنی وہ موزہ جس میں اوپر سے شق ہوتی ہے اور تسمہ یا گھنڈیوں سے باندھا جاتا ہے اور بعض اوقات گھنڈیوں کے نیچے ایک پرت چمڑا بطور پٹی لگا دیتے ہیں جس سے قدم چمپ جاتا ہے اگر اس طرح قدم کو چھپالے کہ ٹخنہ اور قدم کی پشت سے ایک دوا شکل سے زائد نظر نہ آئے تو اس پر مسح جائز ہے اور اگر ایسا تو نہ ہو لیکن چمڑے سے قدم ڈھکا ہوا اور چمڑا جاروق کے ساتھ سلا ہوا ہو تب بھی مسح جائز ہے ہاں اگر کسی چیز سے باندھا ہوا ہو تو جائز نہیں ہے (خلاصہ، منقول از عین الہدایہ) :-

والجوز المسح على الجوزين عند ابن حنيفة إلا أن يكونا جليدين أو منسكين وقال
يوزا إذا كانا خنيتين لا يشقان

ترجمہ لغہ: جوڑین جوڑب کا شنیہ ہے یعنی پائتا جس کو خواہ قلمشینہ کہتے ہیں، جلد جس کے اوپر نیچے چمڑا چڑھا
ہو، متعل یا متعل جس کے نیچے کی جانب چمڑا چڑھا ہو، خنیت اور خنات، ریشہ مان (من) شہر فاء اثنا بار یک
ہونا کہ دوسری طرف کی چیز نظر آسکے :- ترجمہ ہے :-

اور جوڑین پر مسح جائز نہیں امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے الا یہ کہ جوڑا یا متعل ہوں، صاحبین فرماتے ہیں کہ جائز ہے جب
وہ اتنے گاڑے ہوں کہ پانی نہ چھنتا ہو :- ترجمہ ہے :-

قولہ ولا يجوز المسح الخ جوڑین جوڑب کا شنیہ ہے جوڑب سے بہت یعنی پائتا ہے اس پر مسح سکے جواز و عدم جواز میں علما
کا اختلاف ہے ہمارے یہاں اگر یہ جلد ہوں یعنی اوپر نیچے چمڑا چڑھا ہو یا متعل ہوں یعنی نیچے کی جانب جوڑے
کی برابر چمڑا چڑھا ہو تب تو بالاتفاق مسح جائز ہے اور اگر محاذ یا متعل نہ ہوں اور اتنے بار یک ہوں کہ ان
میں پانی چھنتا ہو تو بالا جازع مسح جائز نہیں لیکن اگر اتنے گاڑے ہوں کہ پانی نہ چھنتا ہو تب بھی امام صاحب کے
نزدیک مسح جائز نہیں ہاں صاحبین کے نزدیک جائز ہے (کذا فی شرح النواوی)

جہور صحابہ اور تبعہ امام ابو داؤد و علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہما، ابو سعید خدری، برادر بن عازب، انس بن مالک رضی اللہ عنہما، ابو امامہ
سہیل بن سعد رضی اللہ عنہ، عمرو بن حرم رضی اللہ عنہ، عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ، ابن عباس رضی اللہ عنہما اور بقول ابن سید الناس - عبد اللہ بن عمر رضی
اللہ عنہما، ابنی وقاص رضی اللہ عنہ، عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ، اور سفیان ثوری، ابن المبارک، امام احمد، اسحاق اور داؤد کا قول بھی یہی
ہے امام شافعی سے اس سلسلہ میں تین قول ہیں اول یہ کہ مسح جائز نہیں الا یہ کہ ان پر خون تک چمڑا چڑھا ہو، دوم
یہ کہ متعل پر جائز ہے (قال الشوکانی فی الثبیل) سوم یہ کہ اگر گاڑے ہوں تو جائز ہے (قال الترمذی) :-

قولہ لا يشقان الخ یہ خنیت کی صفت ہے یا خبر ثانی ہے ونفی الشقوق تاکید للتحازۃ، مغرب میں ہے "شفت
الشوب (من) اذ ارق حتی رأیت ما وراءه ومنه" اذ انما خنیتین لا يشقان، یعنی کپڑے کا اتنا بار یک ہونا کہ دوسری
طرف کی چیز نظر آسکے، صاحب غنایہ سنہ ذکر کیا ہے کہ لا يشقان کے بجائے لا يشقان بھی مردی سے ہے یعنی لا
یشربان، شفتان (من) شفا الثوب العرق او الحوض الماء کپڑے کا پسینہ کو یا حوض کا پانی کو جذب کر لینا
اور بعض حضرات سنہ گو اس روایت کو خطا کہہ سکتے ہیں لیکن صاحب غنایہ کہتے ہیں وجہ تباہ خطا الامام تاج الدین
الذری نوحی یعنی خطا و روایت لا لغہ، وذلك لانه ذکر فی المغرب فی باب النوان شفت الماء اخذه من ارض او غدير
بحرقه او غیر ما من باب مغرب ومنه کان للنبی علیہ السلام خرقة یشت بها اذا توضا و یبذاح قوله فی ما غسل
المیت ثم یشت به ثوب ای یشت ما و حتی یجف، (کفایہ) :-

سے الجواب لغافه الرجل (فاموس) مغرب جمع جواربہ (صباح) ہوشت معروف بن نحو الساق (طبی) غشاد للقدم من صوف یخذ للرفاء
وهو الشخان (ابن العربی) الخف نعل من ادم والجرموق اکبر منه والجرب اکبر من الجرموق (شوکانی) :-

لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال

ترجمہ: کہ نہ کہ مرنے سے پہلے کہ انہیں علیؑ نے اپنے چہرے میں مسح فرمایا ہے۔
 قول میں ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم کہ حضرت مغیرہؓ اور ابو قتیسؓ نے حضرت علیؑ کی احادیث سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جوہر میں مسح کرنا ثابت ہے، حدیث ترمذی میں ترمذی امام ابو داؤد
 ترمذی، ابن ماجہ اور ابن حبان نے بطریق ابو قتیسؓ و ترمذی بن یزید بن شہبیلؓ سے روایت کی ہے، ان رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم تو خداوند مسح علیٰ جوہر میں والہدایہ، امام ترمذی نے اس حدیث میں صحیح کہا ہے
 لیکن امام نسائی سنن کبریٰ میں فرماتے ہیں: لا نسلم احادیث ابو قتیسؓ فی ہذہ الروایۃ لا یصح عن النبی
 انہ علیہ السلام مسح علی الخفین۔

حافظ بیہقی نے حدیث مغیرہؓ کو ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے اور اس کو سفیان ثوری
 عبد الرحمن بن مہدی، امام احمد بن حنبل، علی بن المذینی، مسلم بن الحجاج نے تصحیف بتایا ہے، امام نووی
 کہتے ہیں کہ اگر ان حضرات میں سے کوئی ایک تصحیف کرتا تب بھی دو امام ترمذی کی تصحیح پر مقیم ہوتا،
 امام ابو داؤد نے عبد الرحمن بن مہدی کی باب ستائسا ہے کہ وہ اس حدیث کو بیان نہیں کرتے کیونکہ
 یہ حدیث منکر ہے اور حضرت مغیرہؓ سے مشہور روایت یہ ہے کہ: "انہ علیہ السلام مسح علی الخفین"۔
 پر مسح کیا۔ باریہ ہے کہ عبد الرحمن بن مہدی جو اس حدیث کو بیان نہیں کرتے اس کی دو وجوہیں ہیں
 ایک تو یہ کہ اس کا مدار ابو قتیسؓ اور وہی پر ہے جس نے حضرت کلام ہے۔ دوسرے یہ کہ اس نے حضرت مغیرہؓ سے
 روایت کرنے والے سائل مدینہ، اہل کوفہ اور اہل بصرہ سب کے خلاف روایت کیا ہے۔

مگر یہ کوئی ایسی بات نہیں جس سے روایت پر اثر پڑے اور وہ قابل قبول نہ ہے۔ اس واسطے کہ ابو قتیسؓ
 اہل کوفہ کے متعلق گو امام احمد اور ابو حاتم نے اہل کوفہ کی برکت کی ہے، ابو احمد کثیریؓ بخاریؓ نے حدیث ابو حاتم
 کہتے ہیں: لیس بقوی، لیس بخاریؓ مگر شیخ علی البدان امام میں فرماتے ہیں کہ ابو قتیسؓ اور وہی کو امام عبد الرحمن بن
 مروان سے ہے امام بخاریؓ نے اپنی تصحیح میں احتجاج کیا ہے، ابن عیینہ و دارقطنی، ابن نمیر اور غلبی نے اس کو
 ثقہ کہا ہے، ابن حبان نے بھی ثقافت میں ذکر کیا ہے، امام نسائی کہتے ہیں: لیس بہ اس۔ ترمذی بخاریؓ کی
 بات سواوٹیس نے دوسروں کے خلاف روایت نہیں کیا بلکہ امام نوویؓ کے نقل طریق پر روایت کیا ہے۔

پس موزوں پر مسح کرنے کی حدیث اور جوہر میں مسح کرنے کی حدیث دو روایتیں نہیں بلکہ دو
 حدیثیں ہیں۔ اس لئے یوں کہا جائیگا کہ ایک وقت میں حضرت مغیرہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بوزوں
 پر مسح کرتے دیکھا تو اس کو بیان کیا اور دوسرے وقت میں ابو قتیسؓ پر مسح کرتے دیکھا تو اس کو بیان کیا
 جس میں کوئی تعارض نہیں ہے، امام ترمذی نے حدیث مغیرہؓ کی تصحیح کے بعد کہا ہے:
 (باقی برکت)

ولانه يمكن المشي فيه اذا كان خفيفا وهو ان يستمسك على الساق من غير ان يربط
بشيء فاشبه الخف وله ان لا يمس في معنى الخف لان لا يمكن مواظبة المشي فيه
الا اذا كانا منعلا وهو حمل الحديث وعندنا رجعة الى قولهما وعليه الفتوى
توضيح اللغتين :-

مشي چلنا، تخينا سخت اور موٹا، يستمسك استمسكا کا ٹھہر جانا، ساق پنڈلی، يربط رن، من، ربطا باہنا
مواظبة مداومت :- ترجمہ :-

اور اس لئے کہ ان میں چلنا ممکن ہے جب وہ گاڑے اور سخت ہوں یعنی کسی چیز سے باندھے بغیر پنڈلی پر رک سکتے
ہوں تو وہ موزہ کے مشابہ ہو گئے، امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جور بین خفین کے معنی میں نہیں ہیں۔ کیونکہ ان
میں رفتار کی مداومت ممکن نہیں مگر اس وقت جب وہ منعزل ہوں اور یہی حدیث کا محل ہے اور امام ابو حنیفہ
سے روایت ہے کہ آپ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا اور اسی پر فتویٰ ہے :- تشریح :-
قوله لا انه يمكن الخ صاحبین کی طرف سے سج جور بین کے جواز کی عقلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ گاڑے
ہونے کی حالت میں خفین کی طرح جور بین میں بھی قطع مسافت ممکن ہے (اور گاڑے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جور بین
(بقیہ صفحہ ۱۰۷))

ہذا حدیث حسن صحیح

حدیث ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی تخریج ابن ماجہ نے سنن میں، طحاوی نے شرح آثار میں، طبرانی نے معجم میں اور بیہقی نے یوں
کی ہے "عن عیسیٰ بن سنان عن الضحاک بن عبد الرحمن عن ابی موسیٰ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضا و مسح
على الجور بین والتعلین"

علامہ زیلعی نے نصب الراية میں ذکر کیا ہے کہ میں نے یہ روایت ابن ماجہ میں نہیں پائی اور حافظ ابن عساکر نے
بھی اس کو اطراف میں ذکر نہیں کیا، لیکن شیخ نعمی الدین نے الامام میں اور ابن الجوزی نے التحقیق میں ابن ماجہ
کی طرف منسوب کیا ہے اور وہ ہمارے یہاں مطبوعہ نسخوں میں موجود ہے،
امام ابو داؤد۔ اس کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ روایت نہ متصل ہے نہ قوی، حافظ بیہقی اس کی وضاحت کرتے
ہوئے کہتے ہیں کہ متصل تو اس لئے نہیں ہے کہ اس کو ضحاک بن عبد الرحمن نے حضرت ابو موسیٰ سے روایت
کیا ہے اور حضرت ابو موسیٰ سے ضحاک کا سماع ثابت نہیں اور قوی اس لئے نہیں کہ اس کی اسناد میں عیسیٰ
بن سنان راوی ضعیف ہے، ذہبی کہتے ہیں کہ امام احمد اور ابن معین نے اس کو ضعیف کہا ہے نیز حقیقی
نے بھی ضعیف ہی بتایا ہے لیکن عجلی نے اس کے متعلق لا باس بہ کہا ہے :-

حضرت علی بن ابی طالب، ابو مسعود رضی اللہ عنہ، برادر بن عازب اور انس بن مالک کے آثار بیہقی اور عبد الرزاق نے اور ابو امامہ رضی اللہ عنہ،
سہل بن سعد اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے آثار ابن ابی شیبہ نے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا اثر بیہقی نے روایت کیا ہے :-

بغیر باندھے پنڈلی پر رک سکیں) پس جو رہین خفین کے مشابہ ہو گئے تو حکم میں خفین ہی کے ساتھ ملحق ہوں گے، صاحب عین الہدایہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی یہ کہے کہ سوتی موزے انگریزی بھی بغیر کسی بندش کے پنڈلی پر ٹھہر جاتے ہیں تو اس قیاسی دلیل کی رو سے ان پر بھی مسح جائز ہونا چاہیے۔

جواب یہ ہے کہ اول تو وہ اس قدر گارٹھے نہیں ہوتے جو تخمین کی حد میں آسکیں، دوسرے یہ کہ بلا بندش ٹھہر جانے سے مراد یہ ہے کہ وہ بذات خود ایسے ٹھوس اور سخت ہوں اور انگریزی موزوں میں یہ بات نہیں ہوتی بلکہ وہ صرف بناوٹ کی وجہ سے ٹھہر جاتے ہیں اس لئے ان پر مسح جائز نہ ہوگا (عین الہدایہ) :-

قولہ دلہ انہ لیس الخ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ جو رہین خفین کے درجہ میں نہیں ہیں اس لئے کہ جب تک یہ منحل نہ ہوں اس وقت تک ان سے بطریق مبادعت قطع مسافت ناممکن ہے اور حدیث مذکور میں جو یہ ہے کہ آپ نے جو رہین پر مسح کیا، بتقدیر صحت و ثبوت اس کا محمل بھی یہی ہے کہ آپ کے جو رہین منحل تھے اور آپ نے نعل سمیت جو رہین پر مسح فرمایا ہے اور یہ تاویل اس لئے بھی ضروری ہے کہ خالی نعل پر مسح کرنا کسی کا بھی قول نہیں ہے،

محقق ابن الہمام فتح القدر میں فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ مسح خفین خلاف قیاس ہے اور مسح خف کی تعلیق موزہ کی صورت خاصہ کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ معنی خف کے پیش نظر ہے تو غیر خف کو خف کے ساتھ بطریق دلالت ہی لاحق کیا جاسکتا ہے اور بطریق دلالت کا مطلب یہ ہے کہ غیر خف خف کے معنی میں ہو یعنی وہ سائر محمل فرض ہو اور اس سے متابعت مشی ممکن ہو،

اب امام صاحب کا خیال تو یہ ہے کہ یہ معنی صرف جو رہ منحل ہی میں متحقق ہیں لہذا حدیث کا محمل یہی ہوگا، لہذا واقعہ حال لا عموم لہا، اور صاحبین کا خیال یہ ہے کہ معنی مذکور کا تحقق بلا نعل بھی ہو سکتا ہے تو حجاز مسح کو جوہر منحل کے ساتھ خاص کرنا گویا دلیل (یعنی حدیث) اور دلالت کو بلا سبب ان کے مقتضائے محدود کرنا سہما سی لئے امام صاحب نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کر لیا (فتح القدر) :-

قولہ ومنہ انہ رجع الخ قبوط، فتح القدر، عنایہ، لقایہ، بدائع، کافی، شامی، بیہقین، اور مجمع الانہر میں ہے کہ امام صاحب نے اپنے مرض الموت میں جو رہین پر مسح کیا اور اپنے بیمار واروں سے فرمایا کہ میں نے وہ فعل کر لیا جس سے لوگوں کو منع کرنا تھا، اس قول سے اصحاب نے آپ کے رجوع پر استدلال کیا ہے۔ یہ واقعہ بعض کی تصریح کے مطابق وفات سے سات روز قبل کا ہے اور بقول امام کرخی رح تین روز قبل کا اور بقول بعض نوروز قبل کا ہے :-

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

ولا يجوز المسح على العمامة

ترجمہ: اور عمامہ پر مسح جائز نہیں ہے۔ - - - - -

قول ولا يجوز المسح الخ عمامہ یعنی پتھر کی پر مسح جائز ہے یا نہیں؟ امام اندامی، اسحاق، ابو ثور، وکیع بن الجراح وادو بن علی اور بقول حافظ ابن حجر۔ ابن جریر طبری، ابن خزیمہ، اور ابن المنذر وغیرہ نے اس کو جائز کہا ہے، امام ترمذی نے حضرت ابو بکر صدیق و عمر فاروق اور حضرت انس کا بھی یہی قول بتایا ہے اور ابن رسلان نے اپنی شرح میں حضرت ابوامامہ، سعد بن مالک، ابو الدرداء، عمر بن عبدالعزیز، حسن، قتادہ اور مکحول سے بھی یہی روایت کیا ہے کہ عمامہ پر مسح کر لینا کافی ہے بلکہ خلال نے تو حضرت عمر سے یہاں تک روایت کیا ہے کہ انہ قال۔ "من لم يمسح على العمامة فلا طهره الله" امام احمد بھی مسح عمامہ کو جائز قرار دیتے ہیں مگر چند شرائط کے ساتھ۔

اول یہ کہ عمامہ کماں طہارت کے بعد باندھا گیا ہو جیسا کہ خنین میں ہے، دوم یہ کہ عمامہ پورے سر کو سہا تر ہو، سوم یہ کہ اس کو عرب کے طریقہ پر باندھا گیا ہو یعنی وہ محکم ہو اور دائرہ کی نیچے سے لاکر اس کو باندھ دیا گیا ہو، ابن قدامہ نے المغنی میں لکھا ہے کہ اگر عمامہ کا کچھ حصہ ٹوڑی کے نیچے سے نہ لایا گیا اور نہ اس کا سرا چھوڑا گیا تو اس پر مسح جائز نہیں کیونکہ ایسے عمامے اہل ذمہ کے ہوسکتے ہیں اور ان کے اتارنے میں کوئی کلفت و زحمت نہیں ہوتی اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ عمامہ کا مسح مستقلاً درست نہیں، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ پہلے بالوں کے کچھ حصے پر مسح کیا جائے پھر اس مسح کی تکمیل عمامہ پر کر لی جائے، یہ تکمیل بھی اسی وقت درست ہے جب عمامہ کھولنے میں کلفت ہو تا ہو۔ امام ترمذی نے سفیان ثوری، مالک بن انس اور ابن المبارک کا بھی یہی قول بتایا ہے۔

حنفیہ شیعہ اہل مذہب میں کوئی قول منقول نہیں، امام محمد سے صرف اتنا منقول ہے کہ "عمامہ پر مسح پہلے تھا پھر منسوخ ہو گیا امام ابو حنیفہ اور ہمارے علمائے ائمہ کا قول یہی ہے، بلکہ بقول خطابی جمہور کا قول یہی ہے،

مشہورین جہاز مسح عمامہ کے دلائل یہ ہیں (۱) حدیث عمرو بن اسید غمری رضی اللہ عنہ جس کی تخریج امام بخاری نے کی ہے، قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم مسح على عمامته وحنفيه، کہ میں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو عمامہ اور خنین پر مسح فرماتے ہوئے دیکھا (۲) حدیث بلال رضی اللہ عنہ جس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توفى مسح على الخفين والخصاء" کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے خنین اور دوپٹہ پر مسح فرمایا (۳) حدیث ابوامامہ رضی اللہ عنہ جس کی تخریج طبرانی نے جمع میں کی ہے "ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مسح على الخفين

والعمامة ثانياً في السفر واولاً في الحضر كما أخذت صلى الله عليه وسلم خفين پر اور عمامہ پر مسح فرماتے تھے۔ فر میں تین روز تک اور حضر میں ایک دن رات تک،

مانعین مسح کی دلیل آیت و نور و اسحواب و مسک شہد جس میں سرور پر مسح کرنے کا حکم ہے اور ظاہر ہے کہ جو شخص عمامہ پر مسح کرے اس کو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس نے سر پر مسح کیا تو اگر اس کے جواز کا قول کیا جائے تو کتاب اللہ پر زیادتی لازم آتی ہے جس کے لئے خبر مشہور کی ضرورت ہے۔ اور خبر مشہور ہے نہیں لہذا مسح عمامہ جائز نہیں نیز سرستقل عضو ہے جس کی طہارت مسح قرار دی گئی ہے پس اگر سر پر کوئی چیز مسح سے حائل و مانع ہو تو اس کا مسح صحیح نہ ہوگا، جیسے تیمم میں ہے کہ اگر منہ اور ہاتھوں پر کوئی پکڑا ڈال کر اس پر مسح کرے تو کسی کے نزدیک بھی تیمم درست نہ ہوگا، اور مانعین مسح عمامہ کی جانب سے مثبتین جواز مسح عمامہ کے دلائل کا جواب یہ ہے کہ

(۱) حافظ عمر بن عبد البر فرماتے ہیں کہ مسح عمامہ کی احادیث سب حلول ہیں اور امام بخاری نے جو حدیث عمرو روایت کی ہے اس کا ضناد اسناد ہم نے "الاجوبة عن المسائل المتعربة" میں بیان کیا ہے، اصیلی کہتے ہیں کہ حدیث عمرو میں عمامہ کا ذکر اوزاعی سے خطا ہوا ہے کیونکہ شعیبان اور حرب و ابان نے اس بارے میں اوزاعی کی مخالفت کی ہے لہذا ایک پر جماعت کو ترجیح دینی چاہیے، محقق یعنی نے اصیلی کا قول نہ کو نقل کر کے اس پر تعقب بھی کیا ہے کہ اوزاعی کے تفرد کو محض خطا و رجول کرنا محدثانہ اصول سے قابل تنقید ہے کیونکہ زیادتی ثقہ بھی تو ہو سکتی ہے جو دوسری روایات کے منافی نہ ہونے کی صورت میں مقبول ہوا کرتی ہے (عمدہ)

(۲) بیہقی و خطابی وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ بعض روایات میں اختصار ہو گیا ہے اور مراد ان میں بھی مسح عمامہ و ناصیہ دونوں ہیں، اس توجیہ کی صحت اس سے معلوم ہوتی ہے کہ بعض طرق روایت حدیث بغیرہ میں اور حدیث بلال میں بھی مسح خفین و ناصیہ و عمامہ تینوں کا ذکر ہے اور بیہقی نے اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے (۳) علامہ خطابی نے معالم السنن میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسح راس کو فرض کیا ہے اور حدیث میں تاویل کا احتمال ہے لہذا یقینی بات کو احتمال والی بات کی وجہ سے ترک نہیں کر سکتے،

(۴) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سر کا مسح قصد و ارادۃ فرمایا اور مسح کے ذیل میں جو تبعاً (یعنی بلا قصد و ارادہ) عمامہ کو تراخت لگے صحابی نے اس کو ظاہری صورت مسح ہونیکے سبب سے مسح عمامہ سے تعبیر کر دیا گو مسح عمامہ حقیقہ اور قصدانہ تھا، پھر بعد کے دوسرے راویوں نے صحابی کے مقصد کو نہ سمجھا اور اس کے ذکر کو مسح کو حقیقی و قصدی مسح قرار دیدیا جس کی ذمہ داری صحابی پر نہیں ہے،

(۵) مسح عمامہ کسی عذر سے ہوا ہوگا جیسے نہ کام، دروسر، ٹھنڈ کا اثر وغیرہ دماغی تکالیف، اس کی تائید حدیث ثوبان سے بھی ہوتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک فوجی دستہ بھیجا، ان کو سفر میں ٹھنڈ لگ گئی واپسی پر آپ نے ان کو مسح عمامہ و خفین کی اجازت مرحمت فرمائی۔ (۶) مسح عمامہ سے مراد تو مسح متعارف شرعی ہی ہے یعنی حقیقہ سر کا مسح چونکہ وہ سر پر عمامہ ہونے کی حالت میں تھا اس لئے اس حالت کا ذکر کر دیا گیا (باقی ص ۱۱۰)

وَالْقَلَنْسُوءَ وَالْبُرْقِيعَ وَالْقَفَازَ نَبِيحٌ لِأَنَّهُ لَاحِرَجٌ فِي نَزْعِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ وَالرَّخَصَةُ لِدَفْعِ الْحَرَجِ تَرْجِيحًا

اور ٹوپی، برقع اور دستاؤں پر بھی مسح جائز نہیں ہے، کیونکہ ان چیزوں کے نکلانے میں کوئی تنگی نہیں ہے اور رخصت دفع حرج ہی کے لئے ہوتی ہے۔۔۔ تشریح:

قولہ وَالْقَلَنْسُوءَ الْقَلَنْسُوءُ اور قَلَنْسِيہ ایک خاص قسم کی ٹوپی ہے جس کو کلاہ کہتے ہیں اور یاد رہی جس ٹوپی کو استعمال کرتا ہے اس کو عوام قَلَنْسُوءَ کہتے ہیں، برقع مشہور نسوانی پوشاک ہے جو عورتیں باہر نکلنے کے وقت پردہ کی غرض سے سر سے یاؤں تک پہنتی ہیں، قفازین قفاز کا ثنویہ ہے بمعنی دستانہ، ان چیزوں پر مسح کے عدم جواز پر تمام فقہاء متفق ہیں کیونکہ ان کے نکلانے اور اتارنے میں کوئی زحمت نہیں ہوتی اور شرعی رخصت دفع حرج ہی کے لئے ہوتی ہے، اور اس لئے بھی کہ مسح خف کا ثبوت خلاف قیاس حدیث سے ہے تو اور چیزوں کو بمنزوں پر قیاس نہیں کر سکتے۔۔۔

(بقیہ ص ۱۱۱)

جس سے راوی کا مقصد۔ امام باندھے ہوئے سر کے مسح کا طریقہ بتلانا ہے، جیسے حدیث ابو داؤد میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امامہ کے نیچے سے ہاتھ داخل کر کے سر کے اگلے حصہ کا مسح فرمایا اور امامہ کو نہیں کھولا،

(۷) مسح کا مقصد سر کو تری پہنچانا ہے اس لئے اگر امامہ چھوٹا ہو جو پورے سر پر نہ آئے اور سر کے اطراف کھلے ہوں یا امامہ کا کپڑا جھنجھٹا اور باریک ہو جس سے پانی کی تری سر تک پہنچ جائے تو باوجود امامہ کے بھی مقصود حاصل ہو جائیگا اس توجیہ کی تاکید لفظ شمار سے ہوتی ہے جو بجائے امامہ کے حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے مسلم، نسائی اور ترمذی میں مروی ہے، گویا ایسے امامہ کو باریک کپڑے کے باعث عورتوں کی اور ٹھنی سے تشبیہ دی گئی ہے، یہ توجیہ شیخ ابوالحسن سندھی نے حاشیہ نسائی میں ذکر کی ہے اور ان کے علاوہ دیگر علماء نے بھی لکھی ہے،

(۸) احتمال ہے کہ مسح امامہ کا وقوع نزولِ مائدہ سے پہلے ہوا ہو، اس لئے وہ اس سے منسوخ ہو گیا، یہ توجیہ بھی شیخ سندھی نے لکھی ہے، لیکن اس میں یہ اشکال ہے کہ حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ کا تعلق غزوہ تبوک یا اس سے واپسی کے زمانہ سے ہے اور آیت مائدہ غزوہ بنی المصطلق میں آئی ہے اس لئے اس کا نزول غزوہ تبوک سے قبل ٹھہرتا ہے، (۹) حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ایک توجیہ یہ بھی ہے کہ اگر مسح عامہ پر اکتفا کرنا ثابت ہو تو اس کو وضوءِ علیٰ الوضوء کے واقعات میں سے شمار کیا جائے کیونکہ میرے نزدیک وضوء کی قسم کا ثابت ہے اگرچہ حافظ ابن تیمیہ نے اس کا انکار کیا ہے (یہ جوابات انوار البائیں سے ملخص ہیں اور ان کے اکثر ماخذ میرے پاس بھی موجود ہیں)۔۔۔

عَنِ الْقَفَازِ بِالْفَمِّ وَالشَّيْءُ يَعْلَى لِلدِّينِ بِحِثِّي بِالْقَطْعِ وَيَكُونُ لَهُ أَنْزَارُ نَزْعِ عَلَى السَّاعِدِينَ مِنَ الْبُرْقِيعَةِ الْمَرْأَةِ فِي يَدِهَا كَذَا فِي النِّسَاجِ ۱۲ عَنَابِيه

و يجوز المسح على الجائر وان شددتها على غير وضوء

ترجمہ: اور زخم کی کھچھیوں پر مسح کرنا جائز ہے اگرچہ ان کو سب سے وضو باندھا ہو:۔ تشریح:

قولہ و يجوز المسح الخ جبار یعنی زخم کی کھچھیوں پر مسح کی صفت کے متعلق اختلاف ہے کہ یہ فرض ہے یا واجب یا مستحب؟ سو بعض نے کہا ہے کہ واجب ہے اور امام صاحب ^{نزدیک} مستحب ہے لان العذر اسقط وظیفۃ المحل، اور بعض نے کہا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک واجب ہے اور صاحبین کے نزدیک فرض ہے کیونکہ وظیفہ (حکم) حائل کی طرف منتقل ہو گیا ہے، امام صاحب یہ فرماتے ہیں کہ نص نے وظیفہ کو ایک خاص محل میں واجب کیا ہے تو محل آخر میں ایسے نص کے بغیر جائز نہ ہوگا جس کے ذریعہ سے زیادتی جائز ہو جائے حدیث مسح خف، اور مسح جبیرہ کی بابت ایسا نص نہیں ہے اس لئے ہم نے اس کا اعتبار صرف وجوب عمل کے حق میں کیا ہے نہ کہ فسادِ صلوٰۃ کے حق میں یہاں تک کہ بغیر مسح کے نماز جائز ہو جائیگی (فتح)

بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہ اختلاف صرف مجرد یعنی زخم کی پٹی میں ہے۔ ہاں مکسور یعنی جس کی ہڈی ٹوٹ جائے سو اس میں بالاتفاق پٹی پر مسح واجب ہے غالباً یہ قول اس پر مبنی ہے کہ مسح جبیرہ کی بابت جو حدیث علیؑ مروی ہے وہ مکسور ہی کے سلسلہ میں ہے (مستصفیٰ، فتح) اور بعض حضرات نے ذکر کیا ہے کہ درحقیقت اختلاف ہے ہی نہیں اس لئے کہ عدم جوازِ ترک مسح جو صاحبین کا قول ہے یہ اس شخص کی بابت ہے جس کیلئے مسح کرنا مضر نہ ہو اور امام صاحب جو جوازِ ترک کے قائل ہیں یہ اس کی بابت ہے جس کیلئے مسح مضر ہو۔

صاحب غنیہ کہتے ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ صاحب کتاب کے قول "و يجوز المسح اھ" میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مسح جبیرہ نہ فرض ہے نہ واجب، اس واسطے کہ اس سلسلہ میں روایات مختلف ہیں چنانچہ شرح طحاوی اور تجرید قدوری میں ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مسح جبیرہ فرض نہیں ہے گو اس کے لئے نقصان دہ نہ ہو بلکہ مستحب ہے اور محیط میں ہے کہ امام صاحب کے نزدیک واجب ہے اس کے بغیر نماز ہو جائیگی اور صاحبین کے نزدیک نماز نہ ہوگی، وہ یہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؑ کو اس کا حکم فرمایا ہے اور امر وجوب کیلئے ہوتا ہے، امام صاحب یہ فرماتے ہیں کہ مسح جبیرہ ماتحت الجبیرہ کے غسل کا قائم مقام ہے وغسل ماتحتہا لم یکن واجبا لکذا المسح (غنیہ) صاحب ہدایہ نے اپنی کتاب تجنیس میں کہا ہے کہ اعتماد اسی پر ہے جو شرح طحاوی اور شرح زیادات میں ہے کہ امام صاحب کے نزدیک فرض نہیں ہے،

جوانع الفقہ، فتاویٰ حتابیہ، خلاصہ، شرح مجمع، عیون اور شامی میں صاحبین کے قول کی طرف امام صاحب کا رجوع نقل کیا ہے لیکن محقق ابن الہمام نے رجوع کی بابت کہا ہے ما شہر شہرہ نقیضہ عنہ، پھر صاحب کفایہ نے کہا ہے کہ پٹی پر مسح کرنا اس وقت جائز ہے جب زخم پر مسح کرنا مضر ہو ورنہ جائز نہیں، مجاہد میں یہ قید ابو علی حسن بن خضر نغنی سے مذکور ہے۔ فان کان یقول ینبغی ان یحفظ نوافان الناس عنہ غافلون، اور بلا وضو بھی جواز مسح کی وجہ یہ ہے کہ کھچھیاں عجلت دہ نہ ورتی حالت میں باندھی جاتی ہیں اگر اس حالت میں طہارت شرط ہو تو یہ معنی الی الخرج ہوگی:۔

لأنه عليه السلام فعل ذلك وأمر علياً به

ترجمہ: کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی ایسا کیا ہے اور نہایت علی رضی کو بھی اس کا حکم کیا ہے :-

تشریح: تو ان لائن علیہ السلام الخ علامہ زبیدی فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بصرہ یہ تھا فرمانا اور حضرت علی رضی کو اس کا حکم کرنا یہ دو حدیثیں ہیں، پس باضر انھیں آپ کے مسح کرنے کی حدیث دارقطنی نے سنن میں حضرت ابن عمر رضی سے ائمہ طبرانی سنن معجم میں حضرت ابو امامہ رضی سے روایت کی ہے، حدیث ابن عمر رضی کے الفاظ یہ ہیں "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یمسح علی الجبار" اور حدیث ابو امامہ رضی کے الفاظ یہ ہیں "انہ لما راہ (صلی اللہ علیہ وسلم) ابن تمہ لوم احد رایت النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا توضأ وحل عن عصابته ومسح علیہا بالوضوء، لیکن یہ دونوں حدیثیں ضعیف ہیں، حدیث ابن عمر رضی کی اسناد میں ابو عمارہ محمد بن احمد بن مہدی سب سے جس کی بابت دارقطنی نے کہا ہے ہذا ضعیف جدا ولا یصح ہذا الحدیث مرفوعاً (نصب) شیخ منذری فرماتے ہیں کہ البتہ ابن عمر رضی سے خود ان کا یہ فعل موقوفاً صحیح ہے چنانچہ موصوف نے اپنی سند کے ساتھ روایت کیا ہے "ان ابن عمر رضی توضأ ودکف معصوبہ فمسح علیہا وعلی العصابۃ وغسل سوی ذلک" حافظ ابو بکر احمد بن حسین نے بھی اس کو موقوفاً صحیح مانا ہے اور اس سلسلہ میں موقوف بھی مرفوع کے حکم میں ہو سکتا ہے لان الابدال لا تنصب بالرای (فتح) اور حضرت علی رضی کو آپ کے حکم دینے کی حدیث ابن ماجہ بیہقی اور دارقطنی نے سنن میں حضرت علی رضی سے یوں روایت کی ہے "قال: انکرت احدی زندی، فسألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فامر فی ان المسح علی الجبار" مگر یہ حدیث بھی ضعیف ہے دارقطنی کہتے ہیں کہ اس کا راوی ابو خالد عمرو بن خالد واسطی متروک ہے، ابن ابی حاتم نے العلل میں لکھا ہے کہ میں نے اپنے والد سے اس حدیث کی بابت دریافت کیا تو آپ نے فرمایا حدیث باطل لا اصل له وعمر بن خالد متروک الحدیث، ابن القطان نے اپنی کتاب میں اسحاق بن راہویہ کا قول ذکر کیا ہے عمرو بن خالد کان یضع الحدیث، شیخ ابن مہین فرماتے ہیں کہ یہ تو کذاب ہے نہ ثقہ ہے نہ مامون (نصب) بہر کیف بقول امام نووی اس حدیث کے ضعف پر سب کا اتفاق ہے، البتہ بقول حافظ بیہقی اس باب میں صحیح حدیث حضرت جابر رضی کی ہے جس کی تخریج امام ابو داؤد اور بیہقی نے کی ہے، حضرت جابر رضی فرماتے ہیں،

ہم سفر میں نکلے اور ہم میں سے ایک شخص کے پتھر لگا اور اس کا سر زخمی ہو گیا پھر اس کو نہانے کی ضرورت ہوئی اس نے ساتھیوں سے کہا: میرے لئے نیم کی رخصت ہے؟ ساتھیوں نے کہا: ہم تیرے لئے رخصت نہیں پاتے جبکہ تو پانی پر قادر ہے پس اس نے غسل کیا اور گر گیا جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا تو فرمایا: (باقی بر صلا) :-

خرجنا فی سفیر فاصاب رجلاً منا جرحاً فشیخ فی راسہ ثم احتمل فقال لا صحابہ بل تجدون لی رخصۃ فی التیمم؟ قالوا: ما نجد لک رخصۃ وانت تقدر علی الماء قال: فان شغل نوات فلما قدمنا علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم اخبر بذلک فقال: قتلوه قتلہم اللہ

معنی المغرب انکرت احدی زندی علی صواب کسر احد زندیہ لان عمر بن خالد کرا الزمان عظم الساعد ۱۲ فتح

ولان الحرج فیہ فوق الحرج فی نزع الخف فكان اولی بشرع المسح ویکتفی بالمسح علی اکثرها
 ذکرہ الحسن ولا یتوقت لعدم التوقیف بالتوقیت وان سقطت الجبیرۃ یمن غیر برء
 لا یبطل المسح لان العذر قائم والمسح علیہا کالغسل لما تحتها مادام العذر باقیا
 وان سقطت عن برء یبطل لئلا یزال العذر وان کان فی الصلوۃ استقبل لانه قد رعلی
 الاصل قبل حصول المقصود بالتبدل

ترجمہ: اور اس لئے کہ جبیرہ کھولنے میں موزہ اتارنے کی بہ نسبت کہیں زیادہ حرج ہے تو مسح شروع ہونے میں یہ اولی ہوگا
 اور جبیرہ کے اکثر حصہ پر مسح ہو جانا کافی ہوگا اس کو حسن نے ذکر کیا ہے اور مسح جبیرہ کیلئے وقت کی کوئی تحدید نہیں کی جائیگی
 کیونکہ اس کا وقت معلوم نہیں ہے، اگر اچھا ہو سب سے بغیر جبیرہ گر پڑا تو مسح باطل نہ ہوگا، کیونکہ عند باقی سہمہ اور جبیرہ
 پر مسح کرنا ایسا ہی ہے جیسے اس کے نیچے کا دھونا جب تک کہ عند باقی رہے اور اگر اچھا ہونے سے جبیرہ گر پڑا
 تو مسح باطل ہو جائیگا، کیونکہ عذر ختم ہو چکا ہے، اور اگر نمازیں گرا ہوں نماز از سر نو پڑھے کیونکہ وہ اصل پر تیار
 ہو گیا ہے بدل کے ذریعہ مقصود حاصل ہونے سے پہلے :- تشریح :-

قولہ ولان الحرج الخ جواز مسح جبیرہ کی عقلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ موزے نکالنے کی بہ نسبت کھینچی اور پٹی کھینچنے
 میں کہیں زیادہ حرج اور دشواری ہوتی ہے اس کے باوجود جب مسح خفین کی اجادت ہے تو مسح جبیرہ بدرجہ اولیٰ شروع
 ہونا چاہیئے،

محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ صاحب مدایہ کے قول "ولان الحرج فیہ اھ" سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسح جبیرہ
 بطریق دلالت ثابت ہے تو اس کا فرض ہونا لازم آیا اس لئے کہ اگر موزہ نہ نکالے تو موزہ پر مسح کرنا فرض
 ہے لیکن فرماتے ہیں کہ فرض ہونا لازم نہیں آتا بجز السقوط رأسا بالعذر کیا بجز الانتقال بہ لولا الوارد فی ہذا من
 الأحادیث الموجبۃ لانتقال التوطنۃ الی الحاکم مستحی :-

قولہ ویکتفی بالمسح الخ شیخ الاسلام خواہن زادہ نے مبسوط میں لکھا ہے کہ اگر جبیرہ کے بعض حصہ پر مسح کر لیا تو یہ
 بھی کافی ہے یا استیعاب ہی ضروری ہے بظاہر اندوایہ میں اس کی بابت کچھ مذکور نہیں، البتہ حسن بن زیاد کی
 مالی میں ہے کہ اگر اگر حصہ پر مسح کر لیا تو یہ کافی ہے اور اگر نصف یا اس سے کم پر کیا تو جائز نہیں، (غناہ، کفایہ)
 صاحب کنز نے کافی میں لکھا ہے "ویکتفی بالمسح علی اکثرہا فی الصحیح لئلا یؤدی الی نشا والجراحۃ اھ" (شلبی) :-
 وبقیہ صلا

اَلَا سَأَلُوْا اِذَا لَمْ یُعْلَمِ بِهَا فَاَمَّا شَفَاوُ الْعَتٰی السَّوَالِ
 اَمَّا کَانَ یُکْفِیْہِ اِنْ یَتِمُّ وِیْصَرُ اَوْ یُعْصَبُ (شک موسی)
 علی جرحہ فرقتہ ثم یمسح علیہا ویغسل
 سائر جسدہ .

تم لوگوں نے اسے مار ڈالا، جب تمہیں معلوم نہیں تھا
 تو کیوں نہ پوچھ لیا کہ ناواقف کیلئے پوچھا چھ ہی میں
 شفا دے، اس کیلئے تو ہی کافی تھا کہ تم کر لیتا اور ختم پر
 پٹی باندھ کر مسح کر لیتا اور بقیہ بدن دھو ڈالتا،

طحاوی اور شرح وقایہ میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے، پھر صاحب ہدایہ نے حسن بن زیاد کی طرف اکثر حصہ پر مس کا کافی ہونا منسوب کیا ہے۔ لیکن تافیناں نے ان کی طرف شرط استیجاب کو منسوب کیا ہے، تافنی ابو زید دہلوی کی الاسرار میں بھی شرط استیجاب ہی مذکور ہے :-

قولہ لا یتوقت الخ مس خف اور مس جمیرہ میں مختلف وجوہ سے فرق ہے (۱) جمیرہ یا پانی با وضو باندھنے یا بلا وضو اور بلا غسل باندھنے سب طرح جائز ہے بخلاف مس خف کے کہ وہ بلا طہارت جائز نہیں، یہ صاحب کتاب کے قول "وان شہد علی غیر وضو" میں مذکور ہے (۲) مس جمیرہ کیلئے وقت کی کوئی تحدید نہیں ہے کیونکہ اس کا مدار اچھا ہونے پر ہے اور اچھا ہونے کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے لہذا لم یرد فیہ اثر ولا خبر والمقادیر لا تعرف الا سماعاً، پیش نظر قول میں بھی مذکور ہے :-

قولہ وان سقطت الجمیرۃ الخ (۳) اگر اچھا ہوئے بغیر کھچی گر گئی یا پی کھل گئی تب بھی مس باطل نہ ہوگا کیونکہ عذر باقی ہے، بخلاف مس خف کے کہ اگر موزہ نکال دیا تو مس باطل ہو جائے گا :-

(فائدہ ۵) (۴) اچھا ہو کر پی کھلنے اور جمیرہ گرنے سے صرف اسی جگہ کا دھونا ضروری ہے (محیط، کافی) بخلاف مس خف کے کہ اگر ایک موزہ نکال دیا تو دوسرے پاؤں کا دھونا بھی ضروری ہوگا،

(۵) ایک روایت کے مطابق مس جمیرہ کے بغیر نماز جائز ہے دلائلک مس الخف، (۶) مس جمیرہ محدث اور جہنی دونوں کے لئے جائز ہے بخلاف مس خف کے کہ وہ صرف محدث کے لئے جائز ہے، (۷) ایک روایت کے مطابق مس جمیرہ میں استیجاب شرط ہے مس خف میں شرط نہیں ہے (۸) مس جمیرہ میں بالاتفاق نیت شرط نہیں (خلاصہ، بحر) بخلاف مس خف کے کہ اس میں ایک روایت کے مطابق نیت شرط ہے دھناک وجوہ اخر ایضاً یصلح مجموعہا الی ازید من ثلثین :-

قولہ ما لمس علیہا الخ جمیرہ پر مس کرنا ایسا ہی ہے جیسے اس کے نیچے عضو کو دھونا جب تک کہ عذر باقی ہو، یہاں تک کہ اگر ایک پاؤں کے جمیرہ پر مس کیا تو دوسرے پاؤں کو دھونا ضروری ہوگا اور دوسرے پاؤں کے موزہ پر مس جائز نہ ہوگا تاکہ بقول علامہ طحاوی اصل اور بدل میں جمع کرنا لازم نہ آئے :-

قولہ وان سقطت الخ اگر ختم کے اچھا ہو جانے کی وجہ سے جمیرہ گر گیا تو اب مس باطل ہو جائیگا کیونکہ عذر ختم ہو چکا ہے یہاں تک کہ اگر نماز کی حالت میں یہ صورت پیش آئے تو اب بدل یعنی مس مؤثر نہ رہے گا کیونکہ اصل یعنی غسل پر قدرت ہو گئی ہے اس لئے اصل کے ساتھ نماز از سر نو پڑھنی ہوگی اور یہ ایسا ہوگا جیسے متم اشاء نماز میں پانی پالے فانیستقبلہا کذلک، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص تھری کر کے نماز کی ایک یا دو رکعت پڑھ لے پھر جہت کعبہ متیقن معلوم ہو جائے تو وہ از سر نو نہیں پڑھتا بلکہ بنا کر لیتا ہے حالانکہ تھری کی جہت جہت کعبہ کا بدل ہے، واجب بان ذلک بطریق النسخ لما قبلہ ان اصلہ کان بطریق النسخ فیبقی فی حق المتھری کذلک والنسخ ینظر فی حق القائم لانی حق الفاسد فلذلک یبنی ولا یستقبل (عنایہ، کفایہ) :-

حیض کی تعبیر اہل عرب کے یہاں دیگر اسماء سے بھی ہوتی ہے چنانچہ ابن نجیم مصری نے اس نام گناہ میں بلطش
فحک، اکبار، اعصار، درآس، عراق، فراق، طمس، طم، نفاس، ان کے علاوہ حائض، جاض، حاض، درما
کے بھی ایک ہی معنی ہیں،

حیض کے شرعی معنی صاحب کنز وغیرہ نے یہ لکھے ہیں "وہ دم یفقدہ رحم امراة علیہ عن داء وصغیر" علامہ
کاکی سناس تعریف کو شیخ فضلی کی طرف منسوب کیا ہے، اس میں ہونیمیر حیض کی طرف راجع ہے اور حیض کو
مؤنث سماعی ہے لیکن عموماً مذکر ہی استعمال ہوتا ہے، دم جنس کے درجہ میں ہے جس میں ہر قسم کا خون داخل
ہے، چنانچہ عورت کے خون کی تین قسمیں ہیں حیض، نفاس، استحاضہ بعض متأخرین نے ایک چوتھی قسم دم ضائع
قرار دی ہے اور وہ وہ خون ہے جو قبل از وقت بلوغ دکھائی دے، اس کو دم ضائع اس لئے کہتے ہیں کہ
اس پر استحاضہ کے احکام و سنو اور صوم و صلوٰۃ وغیرہ مرتب نہیں ہوتے، نیز دم استحاضہ مفسد دم حیض ہوتا
ہے اور دم ضائع مفسد دم حیض نہیں ہوتا، یہاں تک کہ اگر مراحقہ عورت نو سال تمام ہونے سے پیشتر پانچ
روز خون دیکھے اور پھر نو سال تمام ہونیکے بعد آٹھ روز خون دیکھے پھر طہر صحیح ہو جائے تو اس کی عادت بالاجماع آٹھ
روز قرار پائیگی ولو کان دم استحاضہ لفسد بہا الثانیہ، لیکن شیخ نجم الدین زایدی مجتبیٰ میں فرماتے ہیں کہ اس
اختلاف میں کوئی فقاہت نہیں ہے اس لئے کہ متقدمین نے دم استحاضہ کی دو قسمیں کی ہیں ایک وہ جو مفسد دم
حیض اور غیر احکام حیض ہو (اذا صادفت الابل فی وقتہا) اور ایک وہ جو مفسد دم غیر نہ ہو جیسے دم صغیر، دم محتویہ،
دم مجنونہ (فی غیر وقتہ)

رحم امراة بمنزلہ فصل کے ہے جس سے کسیر، زخم، رگ، مقعد وغیرہ سے بہنے والے خون خارج ہو گئے، سلمیۃ عن
دواء سے نفاس خارج ہو گیا کیونکہ نافسہ رلیفہ کے حکم میں ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کے تبرعات کا اعتبار ثلث
مال سے ہوتا ہے نیز رحم میں پھنسی یا زخم ہو جانے کی وجہ سے خون خارج ہو اس سے بھی احتراز ہو گیا، صغیر کی قید
سے وہ خون نکل گیا جو نو سال سے کم عمر میں آئے کہ وہ حیض نہیں ہے استحاضہ ہے، تعریف کا حاصل یہ نکلا کہ
حیض اس خون کو کہتے ہیں جو ایسی عورت کے رحم سے ہے جو مرض اور کم سنی سے سلامت ہو، بعض حضرات کے نزدیک
حیض اس کیفیت کا نام ہے جو اس قسم کے خون آنے پر پیش آتی ہے تو اب حیض کی تعریف یہ ہوگی کہ وہ ایک شرعی
مانع ہے جو تلاوت رحم سے خون آنے پر پیش آتا ہے جس کی وجہ سے عورت بعض امور شرعیہ سے روک دی جاتی ہے
شمس الاطباء حکیم غلام جیلانی نے حیض کی حقیقت یوں بیان کی ہے کہ حیض وہ خون ہے جو عورت کی حالت صحت
میں ماہ بہ ماہ رحم سے خارج ہوتا ہے، اس کا رنگ سرخ یا سرخ سیاہی مائل ہوتا ہے جو منجمد نہیں ہوتا اور رحم و اندام
نہانی کی دیگر رطوبات ملنے سے اس میں تغیر اور بدبو پیدا ہو جاتی ہے حیض آنا لڑکیوں میں بلوغ کی علامت قرار
پایا ہے، ایام حمل میں خون حیض جنین کی غذا اور ساخت لحم و دم میں کام آتا ہے جو خون زائد ہو وہ بعد وضع حمل بطور
نفاس خارج ہو جاتا ہے نیز ایام رضاعت میں خون حیض تحلیل بر شیر مادر ہو جاتا ہے،

حضرت حوا کا شجرہ نوعہ کھنکھاتا تھا اور خداوندی کی خلاف ورزی کرنا اس کا باعث اور سبب ہے، رتم سے خون کا برآمد ہونا رکن کبلائی کا اندیشہ ہے کہ اس خون سے پہلے انساب پھر یعنی پندرہ دن مکمل گزر چکے ہوں اور یہ خون تین دن سے کم نہ ہو، رہی مقدار سو اس میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے،

وقت کا آغاز صبح کوئی پر نو سال کے بعد سے ہے، نو سال کا قول امام شافعی، امام مالک، امام احمد اور ابن مقبل رازی کا ہے اسی کو اکثر مشائخ احناف نے لیا ہے اور یہی شمار ہے (نہ طاریح، رحمۃ اللہ) اور ابو علی دقاق نے ہمارے زمانہ کی عادت کا لحاظ کرتے ہوئے بارہ سال رکھے ہیں، حکیم غلام جیلانی لکھتے ہیں کہ متزل مالک میں ۱۲ سے ۱۶ سال تک کی عمریں حیض آنے لگتا ہے، گرم مالک میں ۹ یا ۱۰ برس کی عمر میں اور سرد مالک میں ۱۶ تا ۲۱ برس کی عمر میں شروع ہوتا ہے،

اور انتہا سن ایس تک ہے جس کا اندازہ اکثر مشائخ نے ساٹھ سال سے کیا ہے، بقول صاحب رحمۃ اللہ امام صاحب سے حسن بن زیاد کی روایت یہ ہے اور مشائخ بخارا و خوارزم نے اس کا اندازہ پچپن سال سے کیا ہے و ہوا لم ی عن محمد بن الرومیات (بنایہ و شرح و تالیف) اور ہمارے زمانہ میں فتویٰ پچاس سال پر ہے، حضرت عائشہؓ سفیان ثوری، ابن المبارک، محمد بن مقاتل رازی کا یہی قول ہے اور نصیر بن یحییٰ، ابواللیث اور عزالدین کندی سمرقندی نے اسی کو لیا ہے (کفایہ) امام شافعی اور امام مالک کے یہاں انقطاع دم کی کوئی معین مدت نہیں ہے کیونکہ یہ امکان کی حرارت و برودت کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے، امام احمد سے اس کی بابت تین روایتیں ہیں اول یہ کہ علی الاطلاق مدت انقطاع پچاس سال ہے، دوم یہ کہ علی الاطلاق ساٹھ سال ہے سوم یہ کہ عربیات کے حق میں ساٹھ سال ہے اور عجمیات کے حق میں پچاس سال (رحمۃ اللہ) ثبوت حکم خون کے برآمد ہونے سے ہوگا، رنگ اور احکام کا بیان آگے کتاب میں آ رہا ہے :-

(فائدہ) حاکم اور ابن المنذر نے حضرت ابن عباسؓ سے صحیح اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے کہ حیض کی ابتداء حضرت حوا کو اس وقت سے ہوئی جبکہ ان کو جنت سے اتارا گیا تھا، حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ حیض کو اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کی بیٹیوں پر مسلط فرمایا ہے، بعض سلف کا خیال یہ بھی ہے کہ سب سے پہلے حیض بنی اسرائیل میں رونما ہوا بخاری تعلیقاً) شاید اس کا مطلب یہ ہو کہ اگرچہ حیض کی ابتداء تو ابتداء زمانہ ہی سے تھی مگر نسا بنی اسرائیل پر اس کا تسلط بظہر قہر و نعمت اور سزا کے ہوا ہے، حافظ عبد الرزاق نے مصنف میں اور سعید بن منصور و شیخ مسدد نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ نسا بنی اسرائیل مردوں کے ساتھ صف میں نماز پڑھا کرتی تھیں اور انھوں نے لکڑی کے سانچے بنوائے تھے جن پر کھڑی ہو کر اگلی صف میں کھڑے ہوئے ہوا لے مردوں کو دیکھا کرتی تھیں جن سے ان کا تعلق موتا تھا اس لئے ان پر حیض مسلط کیا گیا اور مساجد میں جانے سے ممانعت کر دی گئی، مصنف عبد الرزاق میں حضرت عائشہؓ سے بھی اسی کے قریب روایت ہے (لامع) :-

(تنبیہ) حیض کا باب نہایت غامض اور دقیق ترین باب ہے اور اسکے مسائل معضلات دین (باقی بر صلا)

اقل الحیض ثلثۃ اَیام ولِیالیہما وما نقص من ذلک فهو استعاضة لقولہ علیہ السلام
اقل الحیض للباریۃ البکرۃ والشَّیب ثلثۃ اَیام ولِیالیہما واكثرہ عشرۃ اَیام
(کم و بیش مدت حیض کا بیان)

توضیح اللغہ: لیالی جمع لیل، استعاضة بیماری کا خون، جاریہ لڑکی، بکر کنواری، شیب مند بکرہ :-

ترجمہ: حیض کی کم از کم مدت تین دن رات ہے اور جو اس سے کم ہو وہ استعاضة ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ غیر شادی شدہ اور شادی شدہ دونوں کے حیض کی کم از کم مدت تین دن ہے اور زیادہ
سے زیادہ دس روز :- تشریح :-

قولہ اقل الحیض الخ امام صاحب کے یہاں اقل مدت حیض تین دن تین رات ہے ظاہر الروایہ یہی ہے اور امام
صاحب سے حسن بن زیاد کی روایت میں تین دن اور ان کے درمیان کی دو راتیں ہیں پھر اس میں مسلسل شرط
ہیں کہ کسی وقت بھی خون منقطع نہ ہو، بقول صدر شہید اسی پر فتویٰ ہے،

قاضی ابوبکر ابن العربی مالکی نے العارضة الاحوذی شرح جامع ترمذی میں لکھا ہے کہ حیض کی صورت پیش آتا
تو عورتوں کیلئے قضاء و قدر الہی کے تحت مقرر شدہ اور لازمی ہے لیکن اس کی مدت اس لئے نہیں مقرر کی گئی
کہ سب عورتوں کے احوال و اوصاف یکساں نہیں، وہ شہروں، عمروں اور زمانوں کے اختلاف کے ساتھ بدل
جاتے ہیں پھر عورت کے جسم کی ارخانی کیفیت بہ اختلاف احوال و ظروف مختلف ہوتی ہے جس سے خروج دم
کبھی کم اور کبھی زیادہ ہوتا ہے اسی لئے فقہائے اُمت کے مختلف فیصلے سامنے آئے اور جس کے علم میں جو
مشاہدات و سموعات آئے انہی کے موافق تحدید کر دی، چنانچہ امام مالک نے تھوڑی دیر کے خروج دم کو بھی نصاب
قرار دیدیا، امام شافعی نے کم سے کم نصاب ایک دن رات مقرر کیا، امام ابوحنیفہ نے تین دن مقرر کئے، ابن ماجہ
نے پانچ دن کو نصاب بتایا، اسی طرح اکثر مدت نصاب امام ابوحنیفہ وغیرہ کے نزدیک دس دن، امام شافعی
وغیرہ کے یہاں پندرہ دن اور امام مالک کے نزدیک سترہ یوم ہوئی،

علامہ ابن رشد برائے میں لکھتے ہیں کہ اقل اکثر حیض اور اقل طہر کے بارے میں ان سب اقوال فقہاء کا مستند
(بقیہ مسئلہ)

اور مہات فقرہ میں سے ہیں اس واسطے کہ عودت کے حق میں بہت سے امور دینیہ کی صحت و عدم صحت کا مدار مسائل حیض
کی معرفت پر ہے مثلاً طہارت، نماز، روزہ، قرأت قرآن، اعتکاف، حج، بلوغ، وطی، طلاق، عدت، استبراء رحم وغیرہ
اسی وجہ سے محققین علماء و فقہاء نے مسائل حیض میں غایت اہتمام سے کام لیا ہے، چنانچہ ابومحمد براہیم بن امدیہ مقدسی
قاضی ابوبکر بن العربی مالکی، شیخ زکریا (معاصر علامہ حصکفی صاحب درختار) عبدالرحمن احمد خلیف مصری حنفی وغیرہ
نے اس سلسلہ میں رسائل لکھے ہیں بلکہ خود امام محمد نے بھی مسائل حیض پر ایک مستقل کتاب لکھی ہے اس لئے نہایت
اہتمام کے ساتھ مسائل حیض کی معلومات فراہم کی جائیں اور ان کو محفوظ رکھنے کی کوشش کی جائے (واللہ الموفق :-)

صرف تجربہ عادت ہے اور عورتوں کے اختلاف احوال کے سبب اکثر عورتوں میں ان امور کی تحدید تجربہ سے بھی دشوار ہے اسی لئے فقہاء میں اختلاف پیش آیا ہے تاہم اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ اکثر حدت حیض سے جو خون زیادہ آئیگا وہ استحاضہ ہوگا،

محقق ابن قداما المغنی میں کہتے ہیں کہ شریعت میں احکام مطلق ہیں اور لغت و شریعت کے ذریعہ حیض کی کوئی حد مقرر نہیں ہے لہذا عرف و عادت کی طرف رجوع کرنا پڑیگا جس طرح قبض، احراز و تفرق وغیرہ کے مسائل میں کرتے ہیں، امام نووی نے اس امر پر بھی اجماع نقل کیا ہے کہ اکثر طہر کی بھی کوئی حد مقرر نہیں ہے غرض یہ سب حضرات تحدید کا مدار صرف عرف و عادت پر رکھتے ہیں،

اور اصل بھی یہی ہے کہ جس امر میں شرعی تحدید وارد نہیں ہوئی اس کی تحدید و تحدید نہ کی جائے چنانچہ اصول فقہ میں تصریح ہے کہ حدود و مقادیر اشیاء کا تعین قیاس کے ذریعہ جائز نہیں، یعنی حدود و مقادیر مثل اعداد و رکعات وغیرہ کا فیصلہ کرنا مجتہد کے حدود اختیار سے باہر ہے، یہ صرف شارع کا حق ہے چنانچہ علامہ میر خسی اسی اصول پر چلے ہیں انھوں نے ماہ اقلیل، و کثیر اور نماز کے اندر عمل قلیل و کثیر کی کوئی حد مقرر نہیں کی بلکہ مبتلی کے لئے پھر چھوڑ دیا ہے اور اسی طرح اجل سلم و عمر ایف لفظ میں بھی کیا ہے،

لیکن ایسے امور میں جہاں اصولاً رائے کے مبتلی بہ کی طرف تفویض ہی صحیح ہے وہیں اس امر سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ نظام عالم بغیر تقدیر کے نہیں چل سکتا، کیونکہ بہت سے عوام صحیح رائے اور قوت فیصلہ سے محروم ہوتے ہیں ان کے لئے تفویض غیر مفید ہے اور لامحالہ ان کے لئے تحدید و تقدیر کی ضرورت ہے تاکہ وہ اس کے مطابق عمل کر سکیں، لہذا ایسے امور کیلئے بھی جن میں شریعت سے تحدید منقول نہیں ہے مجتہد مجبور ہے کہ عوام کی رہنمائی کی غرض سے تحدید کرے،

پھر اجتہاد میں امام ابو حنیفہ کا مرتبہ چونکہ سب ائمہ مجتہدین سے فائق تر ہے اس لئے ان کا فیصلہ بھی سب سے زیادہ معقول و موجب ہونا چاہیے اور اس کے ساتھ ہی یہ امر ان کے اجتہاد کی فیصلہ کو مزید قوت دیتا ہے کہ ان کی تاکید بہت سی نصوص شرعیہ کی عبارات و اشارات اور آثار صحابہ سے ہو رہی ہے بلکہ ملخص از انوار الباری) مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "اقل الحیض اسہ" جو صاحب ہدایہ نے ذکر کیا ہے :-

قولہ لقولہ علیہ السلام الخ اس مضمون کی احادیث حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ، اسحاق رضی اللہ عنہ، معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ، ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ، انس بن مالک رضی اللہ عنہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہیں،

۱) حدیث ابو امامہ - اس کی تخریج طبرانی نے معجم میں، دارقطنی نے سنن میں اور ابن عدی نے الکامل میں کی ہے "اقل الحیض للجاریۃ البکر و الثیب ثلثہ" اکثر ما یكون عشرة ایام فاذا زاد نہی استحضتہ " دارقطنی نے اس کے مافی عبد الملک کو مہجول اور علامہ ابن کثیر کو ضعیف الحدیث کہا ہے، اور محمول کی بابت کہا ہے کہ انھوں نے حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے نہیں سنا، ابن عدی نے الکامل میں تخریج کے بعد حسان بن ابراہیم کے متعلق لکھا ہے "انہ لا یعتد الکذب

ولکنیہم وہو عندی لا بأس به "تقریب میں سہہ" حسان بن ابراہیم الکرمانی صدوق بخلی

(۲۱) حدیث ثالثہ - اس کی تخریج دارقطنی نے سنن میں کی ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام" اس کے تین راوی متکلم فیہ ہیں محمد بن احمد بن انس شامی، حماد بن منہال بصری اور محمد بن راشد، دارقطنی کہتے ہیں کہ حماد مجہول ہے محمد بن احمد ضعیف، محمد بن راشد کی بابت ابن حبان نے کہا ہے "کثرت المناکیر فی روایۃ فاستحق الترك"

(۳) حدیث معاذ رض - اس کی تخریج ابن عدی نے الکامل میں کی ہے "انہ سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لا حیض دون ثلثة ايام ولا حیض فوق عشرة ايام فما زاد على ذلك فحی مستحاضة تتوضا لكل صلوة الا ايام اقراہا، ولا نفاس دون اسبوعین ولا نفاس فوق اربعین یوما، فان رأت النفس الطهر دون الاربعین صامت وصلمت، ولا یأتیها زوجہا الا بعد الاربعین، یعنی حضرت معاذ رض نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ تین دن سے کم حیض نہیں ہے اور نہ دس دن سے زیادہ، پس جو اس سے زیادہ ہو وہ استحاضہ ہے ہر نماز کے وقت وضو کرے بجز ایام حیض کے اور نفاس دو ہفتوں سے کم نہیں ہے نہ چالیس دن سے زیادہ، اگر نفاس والی عورت چالیس دن سے کم میں طہر دیکھے تو نماز روزہ کرے لیکن شوہر کے پاس چالیس دن کے بعد ہی جاسکتی ہے ابن عدی نے امام بخاری، ابن معین اور سفیان ثوری سے اس کے راوی محمد بن سعید شامی کی تضعیف اقل کی ہے،

(۴) حدیث ابوسعید خدری رض - اس کی تخریج ابن الجوزی نے العلیل المتناہیہ میں کی ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: اقل الحيض ثلاث واكثره عشر وقل ما بین الحیضتین خمسة عشر یوما" آپ کا ارشاد ہے کہ اقل حیض تین دن اور اکثر دس دن ہیں اور دو حیضوں کے درمیان اقل مدت پندرہ دن ہیں۔ اس کے راوی ابوداؤد سلیمان نخعی کی بابت ابن حبان کا قول ہے "کان یضع الحدیث، امام احمد کا قول ہے، کان کذابا" امام بخاری کا قول ہے "ہو معروف بالکذب" اور یزید بن ہارون کا قول ہے "لا یحل لاحد ان یروی عنہ"

(۵) حدیث انس رض - اس کی تخریج ابن عدی نے الکامل میں کی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: الحيض ثلثة ايام واربعة وخمسة وستة وسبعة وثمانية وتسعة وعشرة فاذا جاوزت العشر فحی مستحاضة"، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: حیض کے تین دن ہیں اور چار اور پانچ اور چھ اور سات اور آٹھ اور نو اور دس، پھر جب دس سے متجاوز ہو تو وہ مستحاضہ ہے،

ابن عدی نے اس کے راوی حسن بن دینار کی بابت کہا ہے کہ ہر وہ شخص جس نے رجال کے سلسلہ میں کلام کیا ہے وہ اس کے ضعیف پر متفق ہے پھر کہا ہے "ولم ار له حدیثا جازا الحدیث فی النکارة وهو الی الضعیف اقرب" لیکن میزان میں ابن المبارک کا قول منقول ہے "اللہم لا اعلم الاخیر" لیکن وقف اصحابی نو قفت، اس کے بعد ابن عدی کہتے ہیں کہ یہ حدیث جلد ابن ایوب عن معاویہ بن قرہ عن انس موقوفاً معروف ہے اور جلد ابن ایوب کی تضعیف کی گئی ہے (نصب الراية)،

لیکن محدث ماردینی خنقی صاحب الجوہر النقی نے اثر انس رض کے بارے میں حافظۃ ثقی نامی شافعی کے۔ راوی اثر انس مذکور جلد بن ایوب پر۔ نقد و تضعیف کا ذکر کر کے لکھا ہے کہ اس حدیث کی روایت جلد سے بہت سے ائمہ حدیث نے کی ہے جن میں سفیان ثوری، اسماعیل بن علیہ، داؤد بن زید، ہشام بن حسان، سعید بن ابی عروبہ وغیرہ (یعنی حماد بن سلمہ، جریر بن حازم، عبد الوہاب ثقفی) ہیں اور سفیان ثوری نے تو اس پر عمل بھی کیا ہے، پھر ابن عدی نے خود کہا ہے کہ جلد کی کوئی حدیث میں نے بہت منکر نہیں پائی، دوسرے ان کی روایت مذکورہ کے متابعات و شواہد بھی ہیں، ان میں سے ایک کی تخریج دارقطنی نے بذریعہ رزیح بن جیسع ایک واسطہ سے کی ہے۔ اور رزیح کی توثیق ابن معین، امام احمد، شعبہ، ابن عدی نے کی ہے ابن معین نے رزیح کو ثقہ، امام احمد نے لا باس بہ اور شعبہ نے سادات مسلمین میں سے کہا ہے) اور رزیح و انس کے درمیان واسطہ بظاہر معاویہ بن قرہ ہے نہ کہ جلد، کیونکہ جلد کا سماع بلا واسطہ حضرت انس سے ثابت نہیں ہے (جوہر نفی)۔

(۶) حدیث عائشہ رض۔ اس کی تخریج ابن الجوزی نے التحقیق اور العلل المتناہیہ میں کی ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال: اکثر الحیض عشر وقلہ ثلاث" موصوف نے اس کے راوی حسین بن علوان کی بابت ابن حبان نے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث گھڑتا تھا اس کی حدیث لکھنا حلال نہیں اور امام احمد و ابن معین نے اس کی تکذیب کی ہے۔ (نصب الرایہ)۔

(۷) اثر عبد اللہ بن مسعود رض۔ اس کی تخریج دارقطنی نے کی ہے "الحیض ثلاث واربع و خمس و ست و سبع وثمان و تسع و عشر فاذا زاد فی مستحائمتہ" کہ حیض تین دن ہے اور چار، پانچ، چھ، سات، آٹھ، نو، دس، جب اس سے زیادہ ہو تو وہ مستحائمتہ ہے، دارقطنی کہتے ہیں کہ اس اثر کو اس اسناد کے ساتھ اثمش سے بارون بن زیاد کے سوا کسی کے روایت نہیں کیا اور وہ ضعیف الحدیث ہے۔

(۸) اثر عثمان بن ابی العاص ثقفی رض۔ اس کی تخریج دارقطنی نے کی ہے۔ قال: الحائض اذا جاوزت عشرة ایام فی بمنزلہ مستحائمتہ تغسل و تغسل، حائضہ کو دس دن سے زیادہ ہو جائیں تو وہ بمنزلہ مستحائمتہ کے ہے غسل کر کے نماز پڑھ لگی حافظہ ثقی فرماتے ہیں کہ اس اثر کی سند میں کوئی حرج نہیں (جوہر نفی)۔

(۹) حدیث ابو ہریرہ رض۔ اس کی تخریج امام ترمذی نے کی ہے، "ونقصان و نیکن الحیضۃ ثلث احداکن الثلاث و الاربع الاصلی" تمہارے دین میں کمی یہ ہے کہ حیض کے وقت تین چار دن بغیر نماز روزے کے بیٹھی رہتی ہو، امام طحاوی نے شکل الآثار میں یہی حدیث ابو ہریرہ رض روایت کر کے لکھا ہے کہ اس حدیث کے سوا مقدار قلیل حیض میں اور کوئی حدیث ہمارے علم میں نہیں ہے لہذا اسی کے ہم قائل ہو گئے،

(۱۰) حدیث امام سلمہ رض۔ اس کی تخریج ابن ماجہ نے باسناد حسن کی ہے "کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تین دن ازواجِ مطہرات سے جدا رہتے تھے" (یہ اقل مدت ہوئی) پھر گمنہ بنت جحش رض کی حدیث سے صحت دن لیں گے اور تین دن استقباء کے ملا لیں گے تو دس یوم ہو جائیں گے (جو اکثر مدت بنے گی) استظہار عند المالکیہ (باقی برکت)۔

وهو حجة على الشافعي في التقدير يوم ليلة وعن ابى يوسف انه يومان والاكثر
من اليوم الثالث اقامة للاكثر مقام الكل قلنا هذا نقص عن تقدير الشرع
توحيها

اور حدیث مذکور امام شافعی پر حجت ہے اس بارے میں کہ وہ ایک دن رات سے مدت معین کرتے ہیں، اور امام ابو
یوسف سے روایت ہے کہ اقل مدت دو دن اور تیسرے دن کا اکثر حصہ ہے، اکثر کو کل کے قائم مقام کرتے
ہوئے، ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ تو مقدار شرعی کو گھٹانا ہوا :-۔ تشریح :-

قولہ و هو حجة الخ یعنی حدیث مذکور، اقل حیض للجارية البكره، امام شافعی پر اس بارے میں حجت ہے کہ وہ
اقل مدت حیض کی آئین ایک دن رات سے کرتے ہیں، نیز امام ابو یوسف ایک روایت کے لحاظ سے دعائی
دن سے زیادہ دن کو بھی (اکثر کو کل کے قائم مقام مانتے ہوئے) حیض شمار کرتے ہیں، ہم اس کے جواب میں یہ
کہہ سکتے ہیں کہ شرعی عدد کی تنسیص کے بعد کسی بیٹی کی گنجائش نہیں ہونی چاہئے ورنہ قیاس کی رو سے ڈیڑھ
دن سے زائد پر بھی لاکثر حکم الكل کا قاعدہ جاری ہونا چاہیئے :-۔

(بقیہ ص ۱۲۱)

یہ ہے کہ سات دن کی عادت ہو مثلاً اور پھر تین دن کے اندر دم میں پھر آگیا تو وہ بھی حیض ہے ورنہ نہیں ہے اور اسی کے
تربیب مسئلہ حنفی میں بھی ہے ان روایات سے معلوم ہوا کہ تین دن سے کم حیض کی کوئی عورت نہیں (انوار
محقق ابن الہمام فتح القدیر میں احادیث و آثار ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں

فهذه عدة احادیث عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم متعددة وذلك يرفع الضعيف الى الحسن والمقدرات الشرعية مالا
تدرک بالرای مالموقوف فیہا حکم الرفع بل تسکن النفس بکثرة ما روی فیہ عن الصحابة والتابعین الى ان المرفوع
ما اجاد فیہ ذلک الراوی الضعیف وبالجملة فلا اصل فی الشرع بخلاف قولہم اکثرہ خمسہ عشر یوما لم نعلم فیہ حدیثا حسنا
والضعیف، یعنی یہ متعدد احادیث ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بطرق متعدد مروی ہیں اور یہ بات ضعیف
حدیث کو بھی درجہ حسن تک پہنچا دیتی ہے، اور مقدرات شرعیہ نہ رائے سے دریافت ہو سکتی ہیں نہ ان کو کوئی
انہی رائے سے بیان کر سکتا ہے اس لئے ایسی چیزوں میں صحابہ کے آثار موقوفہ بھی احادیث مرفوعہ کے حکم میں ہیں
بلکہ بکثرت آثار صحابہ و تابعین کی وجہ سے دل کو یہ وثوق و اطمینان بھی حاصل ہو جاتا ہے کہ ضعیف راوی نے بھی مرفوع
حدیث میں عمدہ روایت ہی بیان کی ہوگی، ہر کیف مسلک احناف کیلئے شرع میں اصل و بنیاد ضرور موجود ہے،
بخلاف ان حضرات کے جنہوں نے اکثر مدت حیض پندرہ دن قرار دی ہے کہ اس بارے میں نہ کوئی حدیث حسن
ہے نہ حدیث ضعیف ہے (فتح القدیر)

امام نووی نے شرح مہذب میں لکھا ہے کہ جو حدیث بہت سے طرق سے مروی ہو تو اس سے استدلال کیا جائے
گا اگرچہ ان طرق کے مفردات ضعیف ہی ہوں :-۔

واكثره عشرة ايام والزائد استعاضة لما رونا وهو حجة على الشافعي في التقدير بخمسة عشر يوماً ثم الزائد والناقص استعاضة لان تقدير الشرع يمنع الحاق غيره به
ترجمہ

اور حیض کی اکثریت دس دن ہیں اور جو زائد ہو وہ استعاضہ ہے اسی حدیث کی وجہ سے جو ہم نے روایت کی، اور وہ حدیث امام شافعی پر حجت ہے اس بارے میں کہ وہ پندرہ دن مقرر کرتے ہیں پھر جو مدت سے زائد اور کم ہو وہ استعاضہ ہے کیونکہ شرعی تعین۔ غیر کو اس کے ساتھ لاحق کرنے سے مانع ہوتی ہے۔۔۔ تشریح: قولہ اکثرہ الخ اضاف کے یہاں حیض کی اکثریت دس روز ہے اور امام شافعی (کے مشہور قول میں) اور امام مالک و امام احمد کے یہاں پندرہ دن ہیں (کذا فی رحمۃ اللہ) شیخ بابر قی نے ذکر کیا ہے کہ امام صاحب بھی پہلے اسی کے قائل تھے بعد میں آپ نے رجوع کر لیا اور فرمایا کہ دس دن ہیں (معنا یہ)

ابن الجوزی نے التحقیق میں لکھا ہے کہ ہمارے اصحاب (خاندانہ) اور اصحاب مالک و شافعی کا استدلال حدیث "تمکث احد کن شطر عمر بالاقصلي احد سے ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ لفظ شطر کے معنی نصف کے آتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ حیض کی اکثریت نصف مہینہ یعنی پندرہ روز ہے، لیکن اول تو بقول ابن الجوزی یہ حدیث اس لفظ کے ساتھ غیر معروف ہے صاحب تنقیح نے بھی اسی کی تائید کی ہے (نصب الراية)

حافظ ابن حجر لمخمس میں کہتے ہیں کہ اس لفظ کے ساتھ اس کی کوئی اصل نہیں ہے، ابن دقیق العید نے الامام میں حافظ ابن مندہ سے نقل کیا ہے کہ بعض حضرات نے اس حدیث کو ذکر کیا ہے لیکن وہ کسی طریقہ سے بھی ثابت نہیں ہے، حافظ بیہقی نے المعرفہ میں لکھا ہے کہ اس حدیث کو ہمارے بعض فقہاء نے (استدلال میں) ذکر کیا ہے، میں نے اس کی بہت کھوج لگانی چاہی مگر اس کو کسی حدیث کی کتاب میں نہ پایا اور نہ اس کی اسناد پائی، شیخ ابوالاسحاق المہذب میں لکھتے ہیں کہ میں نے اس حدیث کو لفظ مذکور کے ساتھ نہیں پایا بجز کتب فقہاء کے، امام نووی اپنی شرح میں کہتے ہیں کہ یہ روایت باطل اور غیر معروف ہے، علامہ عینی نے ابن المنذر سے بھی یہی نقل کیا گیا ہے کہ یہ حدیث کسی طرح ثابت نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ لفظ شطر نصف کے معنی کے ساتھ خاص نہیں ہے چنانچہ شطر اللیل کا اطلاق عشاء پر آتا ہے جو یقیناً نصف لیل نہیں ہوتی نیز اس سے لازم آتا ہے کہ ہر عورت جس کو حیض آتا ہو وہ پندرہ روز تک نہ مانہ پڑھنا کرے تو یہ اقل مدت ہوگئی کہ اکثریت (علین البدایہ)

پھر شافعیہ نے حنفیہ کے مقابلہ میں ایک درایتی و اعتراض کیا ہے اور وہ یہ کہ کوئی مہینہ حیض و طہر سے خالی تو ہوتا نہیں، اور ایک مہینہ کے اندر حیض کا مکرر ہونا بھی ناورد ہے لہذا حنفیہ کے مذہب پر حساب ٹھیک نہیں جتنا کیونکہ اقل طہر تو باتفاق شافعیہ و حنفیہ پندرہ دن ہیں پس اگر اکثر حیض کو دس دن مان لیں تو مہینہ کے پانچ دن مہل رہ جائیں گے جن کا شمار نہ حیض میں ہو سکا نہ طہر میں، بخلاف شافعیہ کے کہ انہوں نے مہینہ کی تسنیم

برابر کر کے آدھا حیض کو دیدیا اور آدھا طہر کو، شوافع حضرت نے اس درایت کو ایت قرآنی، وَاللّٰی یُؤْتِیْ مِنْ اَمْرِیْ
مَعْدُوْنٌ ثَلَاثَةَ اشْهُرٍ سے بھی قوت پہنچائی ہے اس میں مہینہ ایک طہر اور ایک حیض ہی کا بنتا ہے اس لئے کہ اقل
طہر بالاتفاق ۱۵ دن ہے پس مہینہ کے باقی ۱۵ دن حیض کے ہونگے اور اس میں تکرار حیض کی صورت ماننا مستبعد
ہے کیونکہ وہ نادر ہے،

احناف کی طرف سے اعتراض مذکور کے تین جواب ہیں اول یہ کہ امام اعظم سے اکثر حیض دس دن اور اقل طہر
بیس دن کی بھی روایت ہے جیسا کہ نہایہ میں ہے لہذا حساب درست ہو گیا، دوم یہ کہ حنفیہ کے یہاں اقل
طہر ہمیشہ نپندر ۱۰ دن نہیں ہوتے بلکہ بعض صورتوں میں بیس دن بھی ہوتے ہیں جیسا کہ مستحاضہ مبتداء میں
لہذا فی الجملہ یعنی بعض صورتوں کے لحاظ سے حساب درست ہو گیا، سوم یہ کہ حیض کا مکرر ہونا اگرچہ نادر ہے
مگر معدوم محض نہیں ہے لہذا اس جانب کو بھی بالکل نظر انداز نہیں کر سکتے، ہوا سب لدنیہ میں بسند مروی
ہے کہ جب حضرت حوا کو جنت سے زمین پر اتارا گیا تو حق تعالیٰ نے ان کو خبردار کیا کہ ان پر حمل اور وضع حمل کی حالت
مکلفیت سے گزرے گی اور اس کے علاوہ مہینہ میں دو مرتبہ خون بھی آیا کریگا،

اس روایت کی اسناد میں سنید ہیں جو قدایں سے ہیں اور مفسر قرآن بھی ہیں اور یہ روایت ابن کثیر میں
بھی ہے مگر اس میں آخر کی مذکورہ زیادتی نہیں ہے، لہذا درست حساب کی شکل تکرار طمث پر بھی مبنی ہو سکتی ہے
اگرچہ اس کو نادر تو سب ہی کہیں گے،

رسی تقویت بالآیت سو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم بھی ندرت کی وجہ سے اس میں تکرار حیض پر بنا نہیں کرتے لیکن
دیکھنا یہ ہے کہ اس کو اکثری عادت نسوان پر بھی تو محمول نہیں کر سکتے کیونکہ ان کی اکثری عادت پر ہر مہینہ
میں ایام طہر کی بہ نسبت ایام حیض کے کثرت ہے جب کہ حدیث جمنہ رض سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کا حیض چھ یا سات
روز کا شمار کیا گیا اور ایسی ہی عادت اکثر عورتوں کی معروف و مشہور ہے کہ ان کے ایام طہر ایام حیض سے زیادہ
ہوا کرتے ہیں، پھر چونکہ ان کی عادات مختلف ہوتی ہیں اس لئے قرآن مجید میں حیض و طہر کو ایک ماہ کے اندر انداز
و تخمین کے طور پر جمع کر دیا گیا ہے، دوسرے یہ کہ عام طور سے عادت نسوان کو متوسط اور درمیانہ مقدار حیض پر
محمول کر سکتے ہیں، اور ایسا تو بہت ہی کم ہوگا کہ کسی کو ۱۵ دن تک حیض آئے، پس اگر ایت کو تکرار حیض پر محمول کرنا
ندرت کی وجہ سے مستبعد ہوا تو اس کو ۱۵ دن پر محمول کرنا تو اور بھی زیادہ نادر و نادر ہوگا،

تیسرے یہ کہ اگر شافعیہ مہینہ کی مقدار پوری کر نیکی ضرورت کو بہت ہی اہم سمجھ کر یہ گنجائش نکالتے ہیں کہ ایک
جانب (حیض) کا اکثر (۱۵ دن) لے لیں اور دوسری جانب (طہر) کا اقل (۱۵ دن) لیں تو حنفیہ کیلئے بھی گنجائش ہے
کہ ایک جانب (حیض) کا اکثر (دس دن) لیں اور دوسری جانب (طہر) کا اقل حصہ سے کچھ زیادہ کر کے بیس دن لے
لیں اور دوسری جانب سے طاق اکثر کو اس لئے نہیں لے سکتے کہ اس کی کوئی حد نہ ہمارے یہاں ہے نہ شافعیہ
کے یہاں اور اس اقل اکثر کو ہم نے اس لئے بھی لیا کہ اقل طہر ۱۵ دن پر بھی تقاضا نادر ہے اس طرح ہم اس ندرت سے بھی بچ گئے (محقق نواز الہادی)

وما تراء المرأة من الحمرة والصفرة والكدر في ايام الحيض حتى تری البياض خالصا

ترجمہ: ————— (دم حیض کی رنگتوں کا بیان)

اور جو دیکھے عورت سرخ، زرد، گدلا، خون ايام حیض میں تو وہ حیض سبب یہاں تک کہ دیکھے خالص سفید رطوبت: تشریح: قولہ وما تراء المرأة الخ نہایہ، عنایہ، کفایہ اور شرح وقایہ وغیرہ میں ہے کہ دم حیض بھی رنگ کا ہوتا ہے سیاہ، سرخ، زرد، گدلا، مٹیالا اور سبز، صاحب کتاب بابت کہتے ہیں کہ حالتہ ايام حیض میں سرخ، زرد، گدلا، جس رنگ کا بھی خون دیکھے سب حیض شمار ہوگا، یہاں تک کہ خالص سفید رطوبت آئے لگے، صاحب کتاب نے سیاہ رنگ کو ذکر نہیں کیا اس واسطے کہ اس کے حیض ہونے میں کوئی اشکال ہی نہیں کیونکہ ابوداؤد و نسائی وغیرہ کی حدیث فاطمہ بنت ابی حنیس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "اذا کان دم الحيضة فانه دم اسود يعرف"، جب حیض کا خون ہوتا ہے تو وہ سیاہ ہوتا ہے جو معلوم ہو جاتا ہے) اسی طرح دارقطنی، بیہقی، اور طبرانی نے حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے مروی روایت کیا ہے دم الحيض اسود خاثر علوه حمرة ودم الاستحاضة اسود رقيق نیز سرخ رنگ کے خون کا حیض ہونا بھی ظاہر ہے کیونکہ خون کا اصلی رنگ یہی ہے، یہی تیز ہونے پر سیاہی مائل ہو جاتا ہے اور یہی سفید کے غلبہ سے زردی مائل ہو جاتا ہے بہر کیف سرخ اور سیاہ رنگ کا خون تو بالاجماع حیض ہے اور گہرے زرد رنگ کا خون بھی اس قول پر حیض ہے، نیز طرفین کے نزدیک گدلے رنگ کا خون بھی حیض ہے اور اسی حکم میں مٹیالا خون داخل ہے، کیونکہ سنن بیہقی میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے، انہا کانت تنہی النساء ان ینظرن الی انفسہن لیلا فی الحيض یقولن ہا قد کون الصفرة والكدر، حاصل یہ کہ اخفاف کے یہاں حیض کی آمد اور اس کی بازگشت کا مدار عادت پر ہے نہ کہ خون کے رنگوں پر ايام حیض میں ہر قسم کی رنگین رطوبت کو حیض ہی کہا جائیگا، شوافع کے یہاں الوان کا اعتبار ہے کہ اگر خون سیاہ یا سرخ رنگ کا ہو تو وہ حیض ہے اور دوسرے رنگ کے خون حیض نہیں، ان کا مستدل ابوداؤد کی روایت "فانه دم اسود يعرف" ہے، جواب یہ ہے کہ دم اسود يعرف "کلیہ نہیں جزئیہ ہے، یعنی ہر عورت کا خون سیاہ ہو ایسا نہیں ہے بلکہ اگر عورت کا مزاج اس کی غذا اور آب و ہوا معتدل ہو تو حیض کی رنگت سرخ ہوتی ہے اور اگر گرم غذاؤں، گرم آب و ہوا یا مزاج کی خللی سے احراقی کیفیت پیدا ہوگئی ہے تو خون سیاہی مائل ہوتا ہے اور جن بلادیں سردی بہت زیادہ ہوتی ہے وہاں خون کی رنگت کا بالکل سرخ ہونا بھی ضروری نہیں،

سوال صحیح بخاری وغیرہ کی حدیث ام عطیہ میں تو یہ ہے "کنا لانتد الكدر والصفرة شيئا، کہ ہم کدورت و صفرت کو کوئی چیز نہ سمجھتے تھے اسی لئے ابن حزم ظاہری وغیرہ نے علی الاطلاق یہ حکم لگایا ہے کہ صفرت و کدورت (باقی بر ص ۱۲۶)

معنی البسوط عن ابی منصور الماتریدی لواء عادات ان تری ايام طهر باصفرة وایام حیضها حمرة فحکم صفرتها حکم الطهر ویشیل انما عبر ذلك فی صفرة علیہا بياض وعن ابی بکر الاسکاف ان کانت الصفرة علی لون البقم فهو حیض والا فلا، والمنقول عن الشافعی فی مختصر المزنی ان الصفرة والكدر في ايام الحيض حیض ۱۲ عمدة الرعاية

وقال ابو يوسف لا تكون الكدرة من الحيض الا بعد الدم لانه لو كان من الرحم لتأخر
خروج الكدرة عن الصافي ولهما ما روى ان عائشة رضي الله عنها جعلت ما سوى البياض خالصا
حيضا وهذا لا يعرف الاسماء ونتم الرحم منكوس فيخرج الكدرة اولاً كالجثة اذا اتقبل سفها
واما الخضرة فالصحيح ان المرأة اذا كانت من ذوات الاقلاء تكون حيضا ويحمل على
فساد الغذاء وان كانت كبيرة لا ترى غير الخضرة تحمل على فساد المنبت فلا تكون حيضا
توضيح اللغة

كدرة تیره گون ہونا، نم منہ، منکوس اندھا، جرة کھڑا، ثقب (ن) ثقباً۔ سوراخ کننا، خضرة سبز رنگ، اقراء
جمع قر۔ حیض، طہر، منبت اُگنے کی جگہ، مراد رحم :- ترجمہ :-

اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ گدلا پن حیض نہیں، مگر خون کے بعد اس لئے کہ اگر وہ رحم سے ہوتا تو گدلا پن صاف
خون کے بعد نکلتا، طرفین کی دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ نے خالص سفید رنگ کے علاوہ سب کو حیض
شمار کیا ہے اور یہ سماع ہی معلوم ہو سکتا ہے اور رحم کا منہ اندھا ہوتا ہے لہذا پہلے گدلا ہٹ ہی آئے گی جیسے
(القیہ ص ۱۲۵)

کوئی چیز ہی نہیں، جواب حضرت ام عطیہ کا یہ قول غیلام حیض پر محمول ہے اور مطلب یہ ہے کہ حیض سے پاک ہو جانے کے
بعد کے عرصہ میں ہم ان کو کچھ نہ سمجھتے تھے یعنی ان کو حیض شمار نہ کرتے تھے، حاکم و ابوداؤد کی روایت جس میں خود ام عطیہ
نے "بعد الطہر کی قید لگائی ہے اس سے یہی مطلب متعین ہوتا ہے، اسی پر امام بخاری نے "باب الصفرة والكدرة
فی غیر ایام الحيض"، اور ابوداؤد نے "باب فی المرأة ترى الصفرة والكدرة بعد الطهر" کا عنوان قائم کیا ہے :-
قولہ فی ایام الحيض الخ یہ قید اس لئے ہے کہ اگر عورت طہر کے بعد زرد یا گدے رنگ کی رطوبت دیکھے تو اس کی
بابت بقول علامہ خطابی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نہ یہ حیض ہے اور نہ وہ اس کی وجہ سے نماز ترک کر سکتی ہے
بلکہ وضو کر کے نماز ادا کر لے گی، سفیان ثوری اور امام اوزاعی کا قول یہی ہے، سعید بن المسیب فرماتے ہیں کہ جب
عورت اس قسم کی رطوبت دیکھے تو وہ غسل کر کے نماز ادا کرے امام احمد کا قول یہی ہے، امام ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے
کہ اگر دم حیض منقطع ہونے کے بعد ایک دو روز زردی وغیرہ دیکھے اور دس روز سے تجاوز نہ ہو تو وہ حیض ہی ہے اور
جب تک وہ خالص سفید رطوبت نہ دیکھے اس وقت تک وہ حیض سے پاک نہ ہوگی، امام شافعی کے اصحاب سے
اس سلسلہ میں مختلف اقوال ہیں مشہور یہ ہے کہ عادت کے مطابق انقطاع دم کے بعد صفرة و كدرة حیض ہی
ہے تا وقتیکہ وہ پندرہ دن سے تجاوز نہ ہو :-

قولہ حتی ترى البياض الخ جوہرہ نیرہ اور در مختار وغیرہ میں بعض فقہاء کا قول ہے کہ بياض خالص۔ سفید و ہاگے
کی مانند ایک چیز ہے جو اختتام حیض کے بعد گدی پر ظاہر ہوتی ہے، اس کی تحقیق یہ ہے کہ بياض خالص سے مراد
انقطاع حیض ہے (کذا فی النہر الفائق) :-

ٹھلیا کی تلی میں سوراخ کر دیا جائے، رہا سبز سوئچ یہ ہے کہ عورت اگر حیض والیوں میں سے ہے تب تو حیض ہوگا اور نسا دغذا پر محمول کیا جائیگا اور اگر نرسیدہ ہے اور ہمیشہ سبز رنگ ہی دیکھتی ہے تو رحم کی خرابی پر محمول ہوگا اور حیض نہ ہوگا۔۔۔ تشریح :-

قولہ فقال ابو یوسف الخ طرفین کے نزدیک گد لے رنگ کا خون حیض ہے خواہ گد لاپن اول ایام میں ہو یا آخر ایام میں یعنی کدرۃ خون پر مقدم ہو یا مؤخر بہر دو صورت حیض ہے، امام ابو یوسف کے نزدیک یہ حیض نہیں جب تک کہ وہ خون کے بعد نہ ہو، ابو ثور اور ابن المنذر بھی انہیں کے ساتھ ہیں وہ یہ فرماتے ہیں کہ اگر گد لے پن کا تعلق رحم سے مانا جائے تو گد لاپن صاف خون کے بعد آنا چاہیے ان الکرۃ من کل شیء متبع مافیہ :-

قولہ ولہا ماروی الخ مذکورہ بالا خونوں کے حیض ہونیکے سلسلہ میں طرفین کی دلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کان النساء یبعثن الی عائشہ رنہ بالدرجۃ فیہا الکرسف فیہ الصفرة من دم الحیضۃ یسألنہا عن السلوۃ فتقول لہن لا تجعلن حتی ترین القصة البینا، ترید بذاک النہ من الحیضۃ، (مالک، محمد، عبد الرزاق، بخاری) یعنی عورتیں ڈبیا میں کرسف رکھ کر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس بھیج کر نماز کی بابت دریافت کرتیں تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا جواب یہ دیتا تھا کہ جلدی نہ کرو جب تک سفید رنگ نہ آئے لگے یعنی پاک نہ ہو جاؤ اور یہ ظاہر ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر ہی فتویٰ دیا ہوگا، کیونکہ اصولی قاعدہ کے لحاظ سے غیر قیاسی چیزوں میں صحابی کا قول بمنزلہ مرفوع روایت کے ہوتا ہے :-

قولہ دم الرحم الخ امام ابو یوسف کے قیاس کا جواب ہے کہ رحم کا منہ اونڈھا ہوتا ہے لہذا پہلے گد لے ہی چیزانی چاہئے جسے ٹھلیا کی تلی میں اگر سوراخ کر دیا جائے تو بعینہ ہی حال ہوتا ہے :-

قولہ واما الخفۃ الخ سبز رنگ کا خون بھی حیض ہے یا نہیں؟ سو بعض مشائخ نے تو اس کے وجوہی کا انکار کیا ہے یہاں تک کہ جب ابو نصر بن سلام سے اس کی بابت سوال ہوا تو آپ نے بطریق استبعاد فرمایا : کانہا اکلت نصیلاً اور شیخ ابو علی دقاق کے نزدیک سبز رنگ کا خون گد لے خون ہی کی ایک قسم ہے (والجواب فیہا علی الاختلاف الذی بینا عنایہ، کفایہ) شیخ ابو منصور ثریدی فرماتے ہیں کہ اگر سبز رنگ کا خون اول حیض میں دیکھا تو حیض ہوگا اور آخر حیض میں دیکھا تو حیض نہ ہوگا (بدائع) لیکن بقول ابو بکر رازی جمہور اصحاب کا قول جس کو صاحب بدایہ صحیح کہہ رہے ہیں یہ ہے کہ اگر عورت حیض کے قابل ہے تب تو اس کو حیض ہی شمار کیا جائیگا اور نسا دغذا پر محمول کیا جائیگا اور اگر عورت سن رسیدہ ہے اور ہمیشہ سبز رنگ ہی آتا ہے تو وہ حیض شمار نہ ہوگا، بلکہ رحم کی خرابی پر محمول ہوگا، پھر محقق ابن الہمام نے فتح القدیر میں صدر شہید حسام الدین کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ بوڑھی عورت کے حق میں سبز رنگ کو رحمی خرابی پر محمول کر نیکیے لئے، لا یری غیر الخفۃ کی قید ضروری نہیں ہے :-

حَيْضٌ يُسْقِطُ عَنِ الْحَائِضِ الصَّلَاةَ وَتَحْرِيمَ عَلَيْهَا الصَّوْمَ وَتَقْضَى الصَّوْمَ وَلَا تَقْضَى الصَّلَاةُ
 لقول عائشة ؓ كانت احداًنا على عهد رسول الله عليه السلام اذا طهرت من حيضها تقضى
 الصيام ولا تقضى الصلوات ولان في قضاء الصلوات حرجاً لتضايفها والخرج في قضاء الصوم
 حيض کے احکام کی تفصیل

ترجمہ: اور حیض ساقط کر دیتا ہے حائضہ سے نماز اور حرام کر دیتا ہے اس پر روزہ کو اور حائضہ قضا کرے روزہ
 کی اور نہ قضا کرے نماز کی، کیونکہ حضرت عائشہ ؓ کا قول ہے کہ ہم عہد نبوی میں جب حیض سے پاک ہوتے تو روزوں
 کی قضا کرتے اور نماز کی قضا نہ کرتے اور اس لئے کہ نمازوں کی قضا میں بڑا حرج ہے ان کی کثرت کی وجہ سے اور
 روزوں کی قضا میں کوئی حرج نہیں ہے: تشریح:

قولہ والحیض الخ صاحب کتاب یہاں سے حیض کے احکام بیان کر رہے ہیں، صاحب عنایہ نے نہایت وغیرہ سے
 نقل کیا ہے کہ حیض کے بارہ احکام ہیں جن میں سے آٹھ تو حیض و نفاس دونوں میں مشترک ہیں اور چار حیض کے ساتھ
 مخصوص ہیں مشترک احکام یہ ہیں ۱۔ ترک صلوٰۃ بلا قضا ۲۔ ترک صوم مع قضا ۳۔ حرمت دخول مسجد ۴۔ حرمت
 طواف بیت اللہ ۵۔ حرمت جماع ۶۔ حرمت قرأت قرآن ۷۔ حرمت مس مصحف ۸۔ انقطاع حیض کے بعد
 وجوب غسل، اور مخصوص بالحیض احکام یہ ہیں ۱۔ حیض کے فدیہ عدت پوری ہوتی ہے ۲۔ استبراء رحم ہوتا ہے ۳۔
 حیض کے فدیہ بلوغ معلوم ہوتا ہے ۴۔ سستی اور بدعی طلاق کے درمیان فرق اسی سے معلوم ہوتا ہے، صاحب کتاب نے
 یہاں صرف مشترک احکام بیان کیے ہیں جن کی تشریح ہر ایک کے ذیل میں آ رہی ہے:-

(فائدہ) شروع کے سات احکام شیخین کے نزدیک تو موضع بکارت سے خون کے تجاوز کرنے پر متعلق ہوتے
 ہیں اور امام محمد کے نزدیک خون محسوس ہونے پر شروع ہو جاتے ہیں مثلاً اگر نجر سے پہلے کسی عورت نے وضو کر کے
 کر سٹ رکھا اور روزه کی نیت کر لی لیکن غروب آفتاب سے کچھ پہلے اسے محسوس ہوا کہ رحم سے خون آیا ہے
 مگر کر سٹ غروب آفتاب کے بعد نکالا تو شیخین کے نزدیک اس کا روزہ ہو جائیگا اور امام محمد کے نزدیک غیر
 ظاہر الروایہ میں روزے کی قضا کرے گی، اور آٹھواں حکم نصاب حیض سے متعلق ہے مگر اس کا استناد بھی ابتداء حیض
 کی طرف ہوگا، البتہ بقیہ چاروں حکم انقضاء حیض سے متعلق ہیں (کذا فی العنایہ):-

قولہ یسقط عن الحائض الخ مشترک احکام کی تفصیل ہے سو (۱) حکم یہ ہے کہ حیض و نفاس مانع صلوٰۃ ہے خواہ رکوع
 و جود والی نماز ہو یا نماز جنازہ ہو بلکہ سجدہ تلاوت اور سجدہ شکر سے بھی مانع ہے لان المنع من الشئ منعه لبعضہ صاحب
 کتاب نے لفظ "یسقط" بول کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ حائضہ پر نماز واجب تو ہوتی ہے لیکن عذر حرج کی
 وجہ سے ساقط ہو جاتی ہے،

در اصل اس مسئلہ میں اصولیین کا اختلاف ہے کہ بچہ، مجنون اور حائضہ کے حق میں احکام ثابت ہوتے ہیں
 یا نہیں قاضی ابوزید دہلوی نے اول کو اختیار کیا ہے چنانچہ موصوف تقویم میں فرماتے ہیں

”لا خلاف ان الاودی ذہواہل لا یجاب الحقوق علیہا فانہ یخلق علیہ عشر ارضہ وخرابہا بالاجماع وعلیہ الزکاة علی قول اہل الحجاز واما اختلافوا فیہما سقطا عنہ بذر الصبا کما۔ نہ ظعن الحاکم فی الصلوۃ بذر الحیض الا انہا لیست بابل للایجاب علیہا فان الصوم لزومہا بل لرفع الحرج۔“ (کفایہ)

یعنی ہر آدمی میں وجوب حقوق کی اہمیت ہے یہی وجہ ہے کہ اس کی زمین میں بالاجماع عشر ارض خراج واجب ہوتا ہے، اور امام شافعی کے نزدیک اس پر زکوۃ بھی واجب ہے، صاحب کتاب کا کلام اسی قول پر مبنی ہے، شیخ نزہوی فرماتے ہیں کہ ایک عرصہ تک ہماری رائے بھی یہی رہی لیکن بعد میں ہم اس کو ترک کر کے عدم وجوب کے قائل ہو گئے، پھر نقیہ ابوالکلیث کہتے ہیں کہ خون دیکھتے ہی عورت کو نماز چھوڑ دینی چاہیے (تاتارخانیہ) (تبیین) اور اکثر مشائخ بخارا کا خیال بھی یہی ہے، لیکن امام صاحب سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ روزا نہیں چھوڑنی چاہیے تا وقتیکہ تین روز تک مستمر نہ رہے :-

قولہ و یحرم علیہا الصوم الخ (۲) حیض و نفاس مانع صوم ہے لیکن روزوں کی قضا لازم ہے (جو فی الفور نہیں بلکہ صح قول پر مشائخ کے نزدیک تراخی کے ساتھ واجب ہے) اور نماز کی قضا لازم نہیں، امام نووی کی شرح مہذب میں ہے کہ اس پر امت کا اجماع ہے کہ حائضہ کیلئے نماز و روزہ فرض و نفل سب ناجائز ہیں اور اس پر بھی اجماع ہے کہ نماز کی قضا نہیں صرف روزہ کی قضا ہے، ابن قدامہ نے المعنی میں ذکر کیا ہے کہ صرف خوارخ اس کے قائل ہیں کہ نماز کی بھی قضا کرے گی :-

قولہ لقول عائشہ رض الخ حائضہ پر روزہ کی قضا واجب ہے اور نماز کی قضا واجب نہیں اس کی دلیل حضرت عائشہ رض کی حدیث ہے جس کو ائمہ ستہ نے معاذہ بنت عبد اللہ عدویہ سے روایت کیا ہے۔ قالت: سألت عائشہ ما بال الحاکم فی تقضی الصوم ولا تقضی الصلوۃ؟ فقالت: احروریۃ انت؟ قلت: لست بحروریۃ، و لکنی اسأل، قالت: کان یبنا ذلک فہو مرقض الصوم ولا یؤمر بقضاء الصلوۃ، حضرت معاذہ عدویہ سے روایت ہے وہ کہتی ہیں کہ میں نے حضرت عائشہ رض سے سوال کیا: یہ کیا بات ہے کہ حائضہ عورت روزوں کی قضا کرتی ہے اور نماز کی قضا نہیں کرتی؟ حضرت عائشہ رض نے فرمایا: کیا تو حروریہ ہے؟ یعنی خارجیہ ہے؟ میں نے کہا: میں حروریہ نہیں ہوں، میں تو پوچھنا چاہتی ہوں، حضرت عائشہ رض نے فرمایا کہ ہم کو اس حالت میں صرف

سے حروراء کی طرف منسوب ہے جو کوہ سے دو میل کے فاصلہ پر تھا اور جہاں سب سے پہلے خوارخ نے حضرت علی رض کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا اسی وجہ سے خارجی کو حروری کہنے لگے (شبلی) خوارخ کے بہت سے فرتے ہیں لیکن یہ عقیدہ سب میں مشترک ہے کہ جو مسئلہ قرآن سے ثابت ہے اس پر عمل ضروری ہے اور حائضہ سے نماز کی فرضیت کا ساقط ہونا چونکہ صرف حدیث میں موجود ہے اس لئے مخاطب کے اس مسئلہ کی بابت پوچھنے پر حضرت عائشہ رض نے سمجھا کہ شاید انہیں اس مسئلہ کو ماننے میں تامل ہے اس لئے فرمایا: کیا تم حروریہ ہو؟ (کذا فی المنہج وغیرہ) :-

روزوں کی قضا کا حکم ہوتا تھا نماز کی قضا کا حکم نہیں ہوتا تھا۔

بقول امام الحرمین مقدسہ ہے کہ حالت حیض و نفاس کی نمازیں قضا نہیں کی جاتیں اور روزے قضا کئے جاتے ہیں اس فرق کی وجہ ہم نہیں جانتے، شریعت کا حکم ہے اور اس کا اتباع بغیر ادا کا فرق بھی ضروری ہے، شیخ ابو الزناد فرماتے ہیں کہ بہت سے شرعی احکام خلاف رائے بھی ہوتے ہیں اور یہ بھی اپنی میں سے ہے :-

قولہ ولان فی قضا الصلوات الخ مسئلہ مذکورہ کی عقلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ روزے تو سال بچوں ایک مہینہ (رمضان) کے ہوتے ہیں بالفرض اگر جائز نہ ہوتے تو پورے دس روزے نہیں رکھے تب بھی گیارہ مہینہ میں باسانی فی مہینہ ایک روزہ رکھ کر ایک مہینہ بچتا ہے بخلاف ہر مہینہ کی نمازوں کے کہ پچاس نمازوں کے حساب سے سال بھر کی قضا نمازیں چھ سو ہوتی ہیں گویا ہر ماہ دس روزہ متواتر دہری نمازیں پڑھتے تب صرف پانچ دن ایسے ہوتے ہیں جن میں اکہری نمازیں پڑھنی پڑیں گی اس کے بعد دوسرے حیض کی نمازیں قضا ہونی شروع ہو جائیں گی اس طرح مردوں کے مقابلہ میں عورتوں کو تقریباً دو گنی نمازیں پڑھنی پڑیں گی اور یہ "ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج (مائدہ) وما جعل علیکم فی الدین من حرج" (حج) کے خلاف ہے،

پھر صاحب عین الہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ محض عقلی دلیل نہیں بلکہ قیاس شرعی ہے جو نص کے موافق ہے، اور راغبین فی العلم کو حاصل ہوتا ہے مگر چونکہ نص کی موجودگی میں قیاس کی چٹاں حاجت نہیں رہتی اس لئے بعض حضرات نے اس کو دلیل عقلی بھی بہا دیا ہے :-

(تنبیہ) مسئلہ کی تشریح مع دلیل تو آپ کے سامنے آچکی لیکن یہاں یہ بحث رہ جاتی ہے کہ جب حالت حیض منافی صوم ہے اور اسی لئے اس پر حکم صوم کا اجرا بھی نہیں ہوا تو پھر قضا کیسی؟ قضا تو عدم اداء کی تلافی کیلئے ہوتی ہے جب وقت پر وہ ادا کی مکلف نہ تھی تو قضا کیونکر لازم ہوئی؟ اس کا جواب ان حضرات کی تحقیق پر تو واضح ہے جو یہ کہتے ہیں کہ قضا کا وجوب امر جدید سے ہوا کرتا ہے اور ہمارے جمہور مشائخ کے قول پر اس طرح ہے کہ صرف سبب وجوب کا تحقق ہی وجوب قضا کے لئے کافی ہے حکم ادا کی ضرورت نہیں اور یہاں سبب وجوب روزہ کا وقت ہے یعنی ایام رمضان، جیسے نماز کا سبب وجوب اوقات صلوة ہیں (النوار) و فی الکفایۃ نقول دہرہ نہایات فی الاحکام فقہی الی ما انہا ناالیہ الشرع، و فی عمدة الرعاۃ، قلت: وجوب القضا استدعی سابقیۃ نفس الوجوب، لا سابقیۃ وجوب الاداء علی ما عرف فی کتب الاصول :-

(فائدہ) امام نووی کی شرح مہذب میں ہے کہ جمہور علماء و سلف و خلف (امام ابو حنیفہ، و اصحاب، امام مالک و شافعی، و اذاعی و توری وغیرہ) کی رائے ہے کہ حیض والی عورت پر وضو، تسبیح، ذکر وغیرہ بھی اوقات نماز وغیرہ میں میزبانی نہیں، البتہ خفیہ کے نزدیک ہر نماز کے وقت وضو کرنا ادا اپنے گھر کی مسجد یا جائے نماز پر کچھ دیر بیٹھ کر تسبیح و تہلیل میں مشغول ہونا مستحب ہے (سراجیہ) اور فتاویٰ طہیریہ میں یہ بھی ہے کہ بمقدار ادا پر فرض نماز بیٹھے تاکہ نماز کی عادت نہ چھوٹے :-

وَلَا تَدْخُلُ الْمَسْجِدَ وَكَذَا الْجَنْبُ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَإِنِ لَا أَحِلُّ الْمَسْجِدَ لِحَائِضٍ وَلَا
جَنْبٍ وَهُوَ بِاطْلَاقِهِ حُجَّةٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ فِي إِبَاحَةِ الدَّخُولِ عَلَى وَجْهِ الْعُبُورِ وَالْمُرُورِ
تَرْجِمَهُ

اصلاً لفضہ مسجد میں داخل نہیں ہو سکتی، اسی طرح جنبی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ میں حالتِ حائضہ اور
جنبی کیلئے مسجد کو حلال نہیں کرتا، اور یہ اپنے اطلاق کے لحاظ سے امام شافعی پر حجت ہے عبور و مرور کے
طور پر دخول کو مباح کرنے میں :- تشریح:

قولہ وَلَا تَدْخُلُ الْجَنْبُ (۳) حالتِ حائضہ اور جنبی کیلئے مسجد میں داخلہ کی اجازت نہیں، سفیان ثوری اور ماخوف ای کے قائل
ہیں اور امام مالک کے نزدیک سے بھی یہی مشہور ہے، دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے
حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کی تخریج امام ابو داؤد نے سنن میں اور امام بخاری نے تاریخ کبیر میں عن افلت عن جسر بنت
رجاجہ عن عائشہ رضی اللہ عنہا کی ہے۔ امام ابو داؤد کی روایت کے الفاظ یہ ہیں،

جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوه
بيوت اصحابه شارعة في المسجد فقال:
وَجَمَّوْا هَذِهِ الْبُيُوتَ عَنِ الْمَسْجِدِ ثُمَّ دَخَلَ النَّبِيُّ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ يَصْنَعْ الْقَوْمُ شَيْئًا رَجَاءُ أَنْ تَنْزِلَ
فِيهِمْ رَخْصَةٌ فَخُزَّجَ إِلَيْهِمْ فَقَالَ: جَمَّوْا هَذِهِ الْبُيُوتَ
عَنِ الْمَسْجِدِ فَإِنِ لَا أَحِلُّ الْمَسْجِدَ لِحَائِضٍ وَلَا جَنْبٍ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے دیکھا کہ صحابہ کے
گھروں کا رخ مسجد کی طرف کو ہے آپ نے فرمایا: گھروں کا رخ مسجد
سے پھیر دو، پھر آپ تشریف لائے اور لوگوں نے ابھی تک اس امید پر
کچھ رد بدل نہیں کیا تھا کہ شاید ان کے بارے میں رخصت نازل ہو
جب آپ دوبارہ تشریف لائے تو فرمایا: گھروں کا رخ مسجد سے
پھیر دو کیونکہ میں مسجد کو جنبی اور حائضہ کیلئے حلال نہیں کرتا،

یعنی ان کو مسجد میں داخل ہونے کی اجازت نہیں دیتا، حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی تخریج ابن ماجہ نے سنن میں
اور طبرانی نے معجم میں کی ہے جس میں یہ ہے فنادی بأعلى صوته ان المسجد لا يحل لجنب ولا لحائض، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے باواز بلند فرمایا: جنبی اور حائضہ کیلئے مسجد حلال نہیں ہے (نصب الراية)

امام ترمذی نے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ادا سے علی!
بحالت جنابت اس مسجد سے گزرنا میرے اور تیرے علاوہ کسی کیلئے حلال نہیں ہے، امام ترمذی نے اس کو حدیث سنن
غریب کہا ہے بہر کیف سب سے پہلے تو اپنے مسجد کی جانب کھلنے والے تمام گھروں کے دروازے بند کرادے
جیسا کہ حدیث ابو داؤد میں ہے، پھر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے دروازے کے اس کو رہنے دیا چنانچہ حدیث صحاح میں ہے
ثم دأبوا هذه الابواب الابواب ابى بكر، لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی جب یہ درخواست کی کہ میرے لئے کوئی دوسرا راستہ
نہیں ہے تو اپنے ان کے دروازے کو بھی مستثنیٰ فرمادیا جس کو امام ترمذی نے ذکر کیا ہے (عین الہدایہ)

داؤد ظاہری اندر مرنے وغیرہ کے نزدیک جنبی اور حائضہ سب کیلئے علی الاطلاق دخول مسجد جائز ہے وہ کہتے ہیں کہ اس
باب میں کوئی حدیث صحیح ثابت نہیں اور افلت کی حدیث باطل ہے کیونکہ افلت بقول ابن حزم وخطابی مجہول و غیر ثقہ ہے،

جواب یہ ہے کہ اوقات مجہول نہیں بلکہ بقول مندری یہ ابو حسان اقلیت بن خلیفہ عامری کوئی ہے جس کو فلیت بھی کہتے ہیں۔ سفیان ثوری اور عبد الواحد بن زیاد اس سے راوی ہیں، الکاشف میں اس کو صدوق بدر میں میں ثقہ و مشہور کہا ہے اور ابن حبان نے اس کو ثقات میں ذکر کیا ہے۔

ابو حاتم کہتے ہیں ہوشیخ، احمد بن حنبل فرماتے ہیں لا باس بہ، دارقطنی کہتے ہیں، صالح، حافظ کہتے ہیں کہ ابن الرفعہ نے اواخر شروط صلوٰۃ میں جو یہ کہا ہے کہ اقلیت راوی متروک ہے یہ قول مردود ہے، ائمہ حدیث میں سے کسی نے بھی ایسا نہیں کہا، نیز ابن القطان، ابن خزیمہ، ابن سید الناس اور شوکانی وغیرہ نے حدیث کی تصحیح کی ہے، ابن القطان کہتے ہیں کہ میں اس حدیث کو اعلیٰ صحت پر تو نہیں کہتا البتہ حدیث حسن کہتا ہوں (اصب الراہ، بذل وغیرہ) وقول البخاری فی تاریخہ الکبیر عندہ (ای عند حبیرہ) عجائب، لا یکنی فی اسقاط ماروت، چنانچہ شیخ عجمی کہتے ہیں کہ حبیرہ تابعیہ ثقہ ہے،

اسحاق اور امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ اگر چہ نبی رفع حدیث کی نیت سے وضو کر کے مسجد میں داخل ہو تو اس کے لئے درست ہے حالانکہ کے لئے جائز نہیں، دلیل حضرت عطاء بن یسار کی روایت ہے کہ اصحاب نبی بحالت جنابت وضو کر کے مسجد میں بیٹھ جاتے اور باتیں کرنے لگتے۔

جواب یہ ہے کہ اول تو اس کی اسناد میں ہشام بن سعد راوی بقول ابو حاتم قابل احتجاج نہیں، ابن معین امام احمد اور امام نسائی نے اس کو ضعیف کہا ہے، دوسرے یہ کہ بقول علامہ عینی اس میں یہ کہیں نہیں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم تھا ادا آپ نے اس کو برقرار رکھا تھا اور یہ بھی ممکن ہے کہ مانعت سے قبل ایسا ہوتا ہو۔

قولہ وہو باطلانہ لہ امام شافعی اذان کے اصحاب کے یہاں جہنی کیلئے مسجد میں کو ہو کر گزرنے کا جائز ہے لیکن ٹھیکہ ناجائز نہیں کیونکہ آیت ”وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِی سَبِيلٍ اھ“ میں عابر سبیل (راہ گزر) کا استثناء موجود ہے اور ظاہر ہے کہ عبور محل صلوٰۃ ہی میں ہوگا اور محل صلوٰۃ مسجد ہی ہے پس آیت کے معنی یہ ہیں وَلَا تَقْرَبُوا مَوَاضِعَ الصَّلَاةِ یعنی المساجد جنبا الا عابری سبیل یعنی الاجتاز من المسجد بغیر مکث، حضرت عبداللہ بن سعود، سعید بن السیب، حسن اور غنمی وغیرہ سے یہی منقول ہے،

اخبار کی طرف سے جواب یہ ہے کہ حدیث مذکور میں گزرنے اور ٹھہرنے کی کوئی تفصیل نہیں، مانعت علی الاطلاق ہے لہذا بقول صاحب حدیث ان پر حجت ہے اور آیت میں عابری سبیل سے مراد مسافر ہے جیسا کہ ایک حدیث میں ہے ”کن فی الدنیا کأنک غریب“ (دنیا میں اس طرح رہ جیسے پردیسی یا راہ چلتا مسافر)۔ امام بکر حباص، رازی احکام القرآن میں لکھتے ہیں کہ عابری سبیل سے مسافر مراد ہونا حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت ابن عباس سے مروی ہے، پس مطلب یہ ہے کہ جہنی بحالت جنابت نماز کے قریب بھی نہ جائے الا یہ کہ وہ مسافر ہو اور پانی نہ پائے تو تیمم کر کے نماز پڑھ سکتا ہے، امام لغت ابو اسحق زجاج نحوی نے معانی القرآن میں (باقی مسئلہ پر)

وَلَا تَطُوفُ بِالْبَيْتِ لِأَنَّ الطَّوْفَ فِي الْمَسْجِدِ

ترجمہ

اور عائضہ عورت بیت اللہ کا طواف بھی نہیں کر سکتی، کیونکہ طواف مسجد ہی میں ہوتا ہے :- تشریح :-
 قولہ وَلَا تَطُوفُ الْخ (۴۱) عائضہ عورت بیت اللہ کا طواف بھی نہیں کر سکتی، حیض کی حالت میں طواف قدم تو بالکل ہی ساقط ہو جاتا ہے اور طواف زیارت کو مؤخر کر دیا جاتا ہے رہا طواف وداع سو اگر اس سے پہلے عین آگیا تو وہ بھی ساقط ہو جاتا ہے، پھر منع طواف کی علت صاحب ہدایہ وغیرہ نے یہ لکھی ہے کہ طواف کعبہ مسجد حرام میں ہوتا ہے اور مسجد میں داخلہ کا ممنوع ہونا پہلے ثابت ہو چکا ہے اس پر یہ سوال ہوا کہ جب منع طواف کی علت یہ ٹھہری تو "وَلَا تَدْخُلُ الْمَسْجِدَ" کے بعد لَا تَطُوفُ بِالْبَيْتِ کی ضرورت ہی نہیں رہتی، اس کا جواب دیا گیا کہ عائضہ کیلئے دیگر حجاج کی طرح وقوف عرفہ جو اقویٰ ارکان حج میں سے ہے اور وقوف مزدلفہ منی وغیرہ کی اجازت ہے تو ممکن ہے اس سے کوئی یہ سمجھ بیٹھے کہ اس کیلئے طواف کی بھی اجازت ہوگی، اس وہم کو دور کرنے کیلئے صراحت کر دی گئی (یعنی) لیکن حق بات یہ ہے کہ بقول شیخ محمد زاید بن عبدالمحسین ابن الہمام وغیرہ علت مذکورہ قاصر ہے اور بیت طواف کی علت اس کا مسجد میں نہ ہونا ہے بلکہ علت نفس طواف کیلئے طہارت کا شرط ہونا ہے لہذا ان الطواف بالبيت كالصلوة، قال عليه السلام: الطواف بالبيت صلوة، یہاں تک کہ اگر بیت اللہ کے چاروں طرف مسجد نہ بھی ہوتی جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانہ میں تھا تب بھی ان حالات میں طواف حرام ہوتا، نیز اگر کوئی شخص مسجد حرام کے باہر سے طواف کر لے یعنی مسجد حرام کے باہر سے کعبہ کے چاروں طرف گھوم جائے تب بھی جائز نہ ہوگا۔ (بقیہ ص ۱۳۲)

لکھا ہے، معنی آیہ "وَلَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ" وانتم جنب الا عابری سبیل ای مسافرین، حضرت مجاہد اور سعید بن جبیر سے یہی تفسیر مروی ہے، مبسوط میں ہے کہ اگر مسجد کی حوض یا چشمہ کے علاوہ کہیں پانی نہ ہو اور مسافر جنبی کو ضرورت پیش آجائے تو مسجد میں جانے کیلئے تیمم کرے کیونکہ جنابت اس کو مسجد میں جانے سے مانع ہے خواہ مسجد میں ٹھہر کر یا نہ ہو (نہایہ)
 امام شافعی نے آیت کے جو معنی بیان کئے ہیں اس پر لفظ مواضع مضاف محذوف ماننا پڑتا ہے ای لا تقربوا مواضع الصلوة جو خلاف اہل ہے پھر اس پر یہ بھی لازم آتا ہے کہ جو جگہیں گھروں میں نماز کیلئے متعین ہوں ان میں بھی داخل ہونا جائز نہیں کیونکہ وہ بھی مواضع صلوة ہیں حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں (بذل)
 زعخشری کہتے ہیں کہ بقبرینہ "حتى تعلموا ما تقولون" آیت "وَلَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ" میں نماز کے معنی لینا ضروری ہے نہ کہ مسجد کے در نہ ایک ہی لفظ میں حقیقت و مجاز کا جمع ہونا لازم آئیگا، پھر شوافع کے نزدیک جیسا کہ شرح البخیر میں مذکور ہے مسجد سے مرد کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ مسجد کی تلویث کا اندیشہ ہو اس صورت میں عائضہ مستحاضہ اور نکیر و سلسل بول کے عارضہ میں مبتلا ہو نیوالے سبب کا حکم ہی ہے کہ مسجد سے عبور و مرد بھی جائز نہیں، دوم یہ کہ مسجد کی آلودگی سے امن ہو اس کی بابت دو رائے ہیں اور جواز اصح ہے (عین الہدایہ) :-

وَلَا يَأْتِيهَا زَوْجُهَا لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَقْرَبُوا هُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ

ترجمہ

اور نہ اس کا خاوند اس کے پاس آئے کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ان کے نزدیک نہ موجب تک کہ پاک نہ ہو جائیں۔
تشریح: قولہ وَلَا يَأْتِيهَا الزَّوْجُ (۵) حیض کی حالت میں عورت سے صحبت کرنا بھی جائز نہیں حرام ہے بلکہ اس کو حلال سمجھنا کفر قرار دیا گیا ہے کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذْنَىٰ فَاَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ" (لوگ آپ سے حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں آپ کہہ دیجئے کہ وہ گندگی ہے سو تم لوگ حیض کے وقت عورتوں سے الگ رہو) اس آیت میں لفظ ذی سے جہاں یہ بتانا ہے کہ حیض ایک گندی چیز ہے وہیں اس میں یہ بھی ملحوظ ہے کہ حیض ایک تکلیف اور نقصان کا سبب بھی ہو سکتا ہے اور ایام حیض میں مجامعت سے متعدد امراض پیدا ہو سکتے ہیں یہ آنکھوں کے لئے بھی نقصان دہ ہے اور اطباء کے نزدیک اس سے جنام بھی پیدا ہو سکتا ہے اسی لئے ارشاد ہے،
"وَلَا تَقْرَبُوا هُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ" کہ جماع کے ارادے سے ان کے قریب بھی نہ جانا۔

(فائدہ) جس طرح حالت حیض میں جماع کی حرمت پر سب کا اتفاق ہے اسی طرح ناف و رکبہ کے درمیانی حصہ کے علاوہ باقی جسم سے تمتع (بوس و کنار اور خواہش کے ساتھ ہاتھ لگانا وغیرہ فوائد و لذائذ) کے جواز پر بھی اجماع ہے البتہ جماع کے بغیر ناف و رکبہ کے درمیانی حصہ جسم سے تمتع بلا حائل کے بارے میں اختلاف ہے،

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما، شریک، ابن جبر، سعید بن المسیب، طاؤس، عطاء، سلیمان بن یسار، قتادہ، امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام مالک، امام شافعی، اور بقول علامہ بخوی اکثر علماء اس کو بھی حرام قرار دیتے ہیں یعنی اس کا استعمال اگرچہ بلا شہوت ہو ممنوع ہے کیونکہ یہ دوائی و اسبابِ وطی ہیں ایسا نہ ہو کہ وطی حرام تک پہنچا دے بلکہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اور عبیدہ سلمانی سے تو یہاں تک مروی ہے کہ بیوی کے بستر سے بھی اجتناب واجب ہے لیکن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، شعبی، عکرمہ، مجاہد، سفیان ثوری، ابراہیم نخعی، حکم، اذاعی، ابی نعیم، ابو ثور، ابن المنذر، امام محمد، امام احمد اسحاق بن راہویہ اور داؤد ظاہری و ابن حزم وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ شرمگاہ کے علاوہ باقی جسم مرد پر حرام نہیں ہے امام شافعی کا بھی صحیح قول یہی ہے کیونکہ امام ابو داؤد و امام احمد اور مسلم وغیرہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ "جب عورت کو حیض آتا تو یہودی نہ اس کے ساتھ کھاتے پیتے نہ ایک گھر میں رہتے، صحابہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ ہم کیا معاملہ کریں؟ اس پر آیت نازل ہوئی کہ "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذْنَىٰ" اس میں اعتزال و عیج کی کا علی الاطلاق حکم تو بظاہر یہودی کی تائید میں تھا مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حکم کی تشریح میں فرمایا:
"وَصَنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا الْإِنِّكَاحَ" (کہ مجامعت کے سوا ہر چیز درست ہے) نیز امام محمد وغیرہ کا قول حضرت علی رضی اللہ عنہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اقوال سے بھی مؤید ہے،

محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ شیخین وغیرہ کی دلیل حدیث عبد اللہ بن سعد ہے "رسالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: عما یحل لی من امرأتی وہی حالض، فقال: لک ما فوق الزار" کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے

پوچھا کہ مالیت حیض میں بیوی سے میرے لئے کیا چیز حلال ہے؟ فرمایا: تیرے لئے ازارتہ اور پر کا حصہ حلال ہے۔
امام ابو داؤد نے اس روایت کو نقل کر کے سکوت کیا ہے اس لئے یہ حدیث حجت ہے، بعض نے اس کو من کہا ہے
لیکن شیخ ابو زرہ عراقی نے شرح ابو داؤد میں تصریح کی ہے کہ رجال اسناد کے لحاظ سے یہ حدیث صحیح ہونی چاہئے
غرض کہ اس صورت میں یہ حدیث پہلی روایت کے معارض ہوگی جو امام شہد وغیرہ کا مستدل ہے،

شیخین وغیرہ کی دوسری دلیل حدیث عائشہؓ ہے جو صحیح بخاری میں موجود ہے، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ،
کانت احدا اذا كانت حائضا فارد رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یباشرھا اذھا
ان تترزنی فور حیضھا ثم یباشرھا، قالت:
ایکم یملک اربہ کما کان النبی صلی اللہ علیہ
وسلم یملک اربہ

ہم میں سے جب کوئی حائضہ ہوتی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم
اس کے ساتھ استراحت چاہتے تو آپ اس کو ازار بانہنے
کا حکم دیتے باوجود حیض کی زیادتی کے پھر استراحت کرتے
حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ تم میں ایسا کون ہے جو آپ کی
طرح اپنی خواہش پر تابو یا فتنہ ہوگا،

حضرت مہونہ کی روایت بھی صحیحین میں اسی طرح مردی ہے، پھر اگر ان دونوں روایتوں میں تعارض بھی ہو تو حدیث
ابو داؤد راجح ہے کیونکہ اس میں حرمت اور مانعت ہے اور حدیث مسلم سے بااحت معلوم ہوتی ہے اس لئے احتیاطاً
مانعت ہی کو ترجیح ہونی چاہئے، امام بخاری، ترمذی، ابن الہمام، ابن تیمیہ، شاہ ولی اللہ اور علامہ سندھی
محشی بخاری اسی طرف ہیں،

اس کے برخلاف شیخ سروجی، محقق عینی، اصنع ما لکی، امام نووی شافعی، اور ابن دقیق العید نے امام محمد کے قول کو
ترجیح دی ہے کیونکہ ان کی روایت مسلم، اصنعوا کل شیء الا النکاح، منطوق کلام سے دلالت کر رہی ہے حدیث
ابو داؤد وغیرہم کے لحاظ سے دلالت کر رہی ہے اور منطوق کو مفہوم پر ترجیح ہوتی ہے،

لیکن یہ بیان ترجیح غلط ہے چنانچہ ابن الہمام نے ہماری حدیث کے منطوق ہونے میں طویل کلام کیا ہے اور مافوق
الانوار اس کا منطوق نکالا ہے اور اس کو زیادہ مفید ثابت کیا ہے کیونکہ حدیث عائشہؓ مہونہ راجح صحیحین کی
روایتیں ہیں ان سے خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل معلوم ہو رہا ہے، امام طحاوی کے بارے میں منقول
ہے کہ اپنے من حیث الدلیل امام محمد کے مذہب کو ترجیح دی ہے مگر مختصر الطحاوی میں انہوں نے امام ابو حنیفہ
کے مسلک کو اختیار کیا ہے اس لئے احتمال ہے کہ ان کی یہ رائے آخری ہو،

صاحب انوار الباری نے حضرت شاہ صاحب کا ارشاد ذکر کیا ہے کہ بخوزین کا بڑا استدلال حدیث مسلم
وغیرہ "اصنعوا کل شیء الا النکاح" سے ہے لیکن ہمارے نزدیک اس کے عموم کی تخصیص دوسری احادیث سے
بخاری سے ہو جاتی ہے لہذا وہ عموم غیر مقصود ہوگا اور اس کا عموم دشروع ماسوا تحت الازار کے بارے میں
رہے گا اور جہاں عموم مذکور مراد ہوتا ہے وہ نہایت ضعیف ہوا کرتا ہے جیسے قول باری "وادیت من کل شیء"
میں کہ ظاہر ہے بلکہ سب کو ایک جنس کی چیز بھی پوری نہیں دی گئی تھی یہ جائیکہ تمام چیزوں کی عطا سے اس کو

نوازا گیا ہو، دوسرا جواب یہ ہے کہ اس موقع پر لفظ نکاح سے بطور کنایہ استمتاع بہا تحت الانار ہی مراد ہے، گویا صراحت تو نکاح (بمعنی جماع) کی ہے اور اشارہ و کنایہ کے ذریعہ ماحول سے بھی روک دیا گیا ہے کیونکہ مخدوش مقام کے گرد جانا بھی خطرہ سے خالی نہیں ہوتا، عربی مثل ہے من رعی حول الحی یوشک ان یقع فیہ۔

(تنبیہ اول) اگر کوئی شخص اس ممانعت کے باوجود حیض کی حالت میں عورت سے صحبت کر لے تو کیا اس پر کوئی شرعاً کفارہ واجب ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، عطاء بن یسار، ابن ابی ملیکہ، شعبی، ابی ہریرہ، کھول، زہری، ابوالزناد، ربیعہ، حماد بن ابی سلیمان، ایوب سختیانی، سفیان ثوری، لیث بن سعد، امام مالک، اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک کوئی کفارہ واجب نہیں صرف توبہ و استغفار ہے، امام شافعی کا اصح قول اور قول جدید یہی ہے اور یہی ایک روایت امام احمد سے ہے، اس کے برعکس حضرت ابن عباس، حسن بصری، سعید بن جبیر، قتادہ، افداعی، اسحاق، اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ اس پر کفارہ واجب ہے، امام شافعی کا بھی قول قدیم یہی ہے،

پھر ان حضرات کے یہاں کفارہ کی نوعیت میں اختلاف ہے، حضرت حسن بصری اور سعید بن جبیر کے نزدیک عتق رقبہ یعنی غلام آزاد کرنا واجب ہے اور باقی حضرات کے یہاں ایک دینار یا نصف دینار صدقہ کرنا واجب ہے، دلیل حضرت ابن عباس کی حدیث ہے جس میں ایک دینار یا نصف دینار صدقہ کرنے کیلئے کہا گیا ہے مگر بقول امام نووی یہ حدیث باتفاق حفاظ ضعیف ہے کیونکہ اس کی اسناد اور متن ہر دو میں اضطراب ہے۔

اضطراب اسناد تو یہ ہے کہ کوئی اس کو مرسل روایت کرتا ہے کوئی معضل، کوئی متصل در فروع روایت کرتا ہے تو کوئی موقوف، اضطراب متن یہ ہے کہ بعض رواۃ نے بدینار و نصف دینار، بطریق شک روایت کیا ہے اور بعض نے صرف، فلیتصدق بنصف دینار، بعض روایات میں یوں ہے "یتصدق بدینار فان لم یجد بنصف دینار" اور بعض روایات میں ہے "اذا اصابہا فی اول الدم فدینار و اذا اصابہا فی انقطاع الدم فنصف دینار" نیز بعض روایات میں صرف یتصدق بمسی دینار ہے اور بعض میں صرف "بنصف دینار" اور بعض روایات میں ہے "اذا کان دما احمر فدینار و ان کان دما اصفر فنصف دینار" اور بعض روایات میں ہے "ان کان الدم علی طایف فلیتصدق بدینار و ان کان صفرة فنصف دینار"۔

(تنبیہ ثانی) اگر عورت حائضہ ہو تو اس کے لئے مرد سے حیض کو چھپانا جائز نہیں بلکہ اس کو چاہیئے کہ اپنے حیض سے مرد کو مطلع کر دے تاکہ وہ لاعلمی کی وجہ سے صحبت نہ کر بیٹھے اور اگر عورت پاک ہو تو خود کو حائضہ بتا کر مرد کو صحبت سے روکنا جائز نہیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے لعن اللہ العائضۃ و المغوصۃ کہ عائضہ در خصوصہ پر اللہ لعنت کرے، عائضہ وہ عورت ہے جو مرد کو اپنے حیض سے مطلع نہ کرے اور مغوصہ وہ عورت ہے جو پاک ہونے کے باوجود اپنے آپ کو حائضہ بتا کر مرد کو صحبت سے روکے :-

ولیس للحائض والجنب قراءۃ القرآن لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تقراء
الحائض والجنب شیئاً من القرآن

ترجمہ

اور حائضہ جنبی اور نفساء کیلئے قرآن پڑھنا جائز نہیں، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ حائضہ اور
جنبی قرآن سے کچھ نہ پڑھے :- تشریح :-

قولہ و لیس للحائض الخ (۶) حائضہ، نائضہ، اور جنبی شخص کیلئے قرآن پاک پڑھنا بھی ممنوع ہے، اکثر صحابہ کرام
و تابعین حضرت عمر فاروق رض، حضرت علی رض، حسن بصری، قتادہ، ابراہیم نخعی، سفیان ثوری، ابن المبارک وغیرہ
اسی کے قائل ہیں اور مذاہب ائمہ اربعہ کی تفصیل یہ ہے کہ

مالکیہ حضرات کے یہاں حالت جنابت میں قرآن پڑھنا جائز نہیں الا یہ کہ مختصر سی آیت پڑھی جائے اور وہ
بھی بقصد تصنیف یعنی دشمن وغیرہ سے تحفظ کیلئے ہو یا اس کی قرأت کسی شرعی حکم کیلئے بطور استدلال ہو (کتاب
الفقر) اور حائضہ کے بارے میں امام مالک سے دو روایتیں ہیں ایک جنبی کی طرح مانعت کی دوسری حجاز کی
اور یہی زیادہ صحیح ہے، خطاب کے یہاں ان حالات میں چھوٹی آیت یا بقدر اس کے بڑی آیت میں سے پڑھنے
کی اجازت ہے اس سے زیادہ حرام ہے، شوافع کے یہاں ان حالات میں بقصد تلاوت قرآن کا ایک حرف
پڑھنا بھی حرام ہے البتہ بطور ذکر قصد یا بلا ارادہ زبان سے کچھ پڑھ جائے تو گناہ نہیں، احناف کے یہاں
خیض و نفاس اور جنابت کی سمالت میں تلاوت جائز نہیں، البتہ معلوم ہو تو شاگرد کو ایک ایک کلمہ الگ الگ کر کے
بتلا سکتی ہے ہر دو کلموں کے بیچ میں سانس لیتی رہے (محیط) اور امام طحاوی کے قول پر آدمی آدمی کر کے آیت
پڑھا سکتی ہے (فتح) اور بقصد دعایا ثنا چھوٹی آیت پڑھنے کی بھی اجازت ہے :-

قولہ لقولہ الخ مانعت مذکورہ کی دلیل ہے، علامہ عینی فرماتے ہیں کہ جنبی و حائضہ کیلئے مانعت تلاوت کے بارے
میں متعدد احادیث وارد ہیں (۱) حدیث ابن عمر رض جس کی تخریج امام ترمذی، ابن ماجہ اور بیہقی نے عن اسماعیل بن عیاض
عن موسیٰ بن عقبہ عن نافع عن ابن عمر رض کی ہے قال "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا تقراء الحائض ولا الجنب شیئاً
من القرآن، اس کی بابت امام ترمذی، بیہقی اور ابن عدی وغیرہ نے یہ کہا ہے "لا تعرفہ الا من حدیث اسماعیل
بن عیاض" کہ اس کی روایت میں اسماعیل بن عیاض متفرد ہے جن کو امام احمد و یحییٰ بن معین وغیرہ حفاظ نے منعیف
کہا ہے، امام ترمذی نے امام بخاری کا قول نقل کیا ہے کہ وہ اسماعیل بن عیاض کی روایت کو اہل حجاز و عراق
وغیرہ سے ضعیف قرار دیتے تھے جبکہ وہ اس میں متفرد ہو اور صرف اہل شام سے اس کو قوی و معتبر مانتے تھے،
جواب یہ ہے کہ امام ترمذی نے گو یہاں امام بخاری کا قول مذکور نقل کیا ہے لیکن خود امام ترمذی نے دو جہر مموأضع
میں غیر شامیوں سے بھی روایت اسماعیل بن عیاض کی تصحیح کی ہے جیسا کہ تہذیب میں مذکور ہے نیز مؤلف
نے امام بخاری کے قول کے ساتھ ساتھ امام احمد کا قول بھی پیش کیا ہے کہ "اسماعیل بن عیاض - بقیہ بن الیید سے زیادہ صالح

ہے اور بقیہ کی احادیث منکر میں ثقات سے۔ اس کے بارے میں امام بخاری نے مواہیت الصلوٰۃ میں اس کی روایت کی تصحیح کی ہے، پھر اس روایت میں اسماعیل بن عیاش متفقہ ہیں نہیں ہے اس واسطے کہ اس کی متابعت موسیٰ بن عقبہ سے روایت کرنے میں زید بن عبد الرحمن اور ابو معشر نے (دارقطنی) اندغیرہ سے عبد الملک بن مسلمہ نے روایت کی ہے جس کی توثیق دارقطنی نے سنن میں کی ہے۔ اتنی رح حافظ یمنی نے بھی طریق مغیرہ کی تصحیح کی ہے لہذا اس کی سند جید ہے اور متابعت بھی قوی ہے۔ ملا علی قاری شرح مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں کہ امام بخاری، ترمذی اور بیہقی وغیرہ نے گو اس کی تضعیف کی ہے لیکن اس کے متابعات موجود ہیں جیسا کہ ابن جماعہ وغیرہ نے ذکر کیا ہے ان متابعات سے حدیث کے ضعف کا تدارک ہو گیا اسی وجہ سے علامہ منذری نے اس حدیث کی تحسین کی ہے، اور اگر حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کا ضعف ہی تسلیم کر لیا جائے تو اس کے لئے

(۲) حدیث ثلیثہ۔ شاہد ہے جس کی تخریج اصحاب سنن اربعہ، حاکم، ابن حبان، طحاوی، طلیالی اور امام احمد نے کی ہے قال "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یحجہ (اولا یحجزہ) عن القرآن شیء لیس الجنابۃ، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی چیز قرآن پڑھنے سے مانع نہ ہوتی تھی بجز جنابت کے۔

اس حدیث کے مادی عبد اللہ بن مسلمہ کی بابت امام نووی نے خلاصہ میں امام شافعی کا قول نقل کیا ہے "اہل الحمدیش لا یشبتونہ" کہ محدثین اس حدیث کو ثابت نہیں مانتے جس کی وجہ حافظ بیہقی نے یہ بیان کی ہے کہ اس کا مدار عبد اللہ بن سلمہ پر ہے جس کی عقل بڑھاپے میں ٹھیک نہیں رہی تھی اور بقول شعبہ یہ روایت بڑھاپے ہی کی ہے (نصب) امام بخاری نے اس کے بارے میں کہا ہے "لا یتابع فی حدیثہ"

جواب یہ ہے کہ امام شافعی نے حدیث علی بن رواحہ سے اپنے مسلک مانعت پر استدلال کیا ہے جس کے بعد لکھا ہے "ان لم یکن اہل الحدیث یشبتونہ" علامہ عینی نے الفاظ اسی طرح نقل کئے ہیں، صاحب انوار الباری کہتے ہیں کہ ان دونوں میں بڑا فرق ہے کیونکہ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعی نے استدلال بالوقوف کیا ہے اور اہل حدیث کی تضعیف و توقف کو اہمیت نہیں دی اس صورت میں توقف خود امام شافعی کا نہیں ہے بلکہ انہوں نے دوسروں کے توقف کی طرف اشارہ کیا ہے، یہ بات ہم اس لئے بھی لکھ رہے ہیں کہ مانعت کے باب میں ائمہ اربعہ میں سے امام شافعی کے نزدیک سب سے زیادہ شدت ہے کہ حالت جنابت وغیرہ میں قرآن مجید کا ایک حرف پڑھنا بھی حرام ہے اور وہ اہل الرائے بھی نہیں تھے پھر بغیر قوت حدیث کے ان کے مسلک میں اتنی شدت کیسے آسکتی تھی (انوار الباری)

علامہ عینی عمدۃ القاری میں فرماتے ہیں کہ امام ترمذی نے اس روایت عبد اللہ بن سلمہ کو ذکر کر کے "حدیث حسن صحیح" کہا ہے اور ابن حبان (ابن خزیمہ، ابو علی طوسی، ابن السکن، عبد الحق، حاکم، بخاری) نے بھی اس کی تصحیح کی ہے، حاکم نے عبد اللہ بن سلمہ کو غیر مطعون قرار دیا ہے، عجلی نے ان کو ثقہ تابعی کہا ہے، ابن ندی کہتے ہیں کہ مجھے امید ہے کہ یہ لا باس رہے (عمدہ)

سوالات یہ کوئی میں ہے کہ محدث شعبہ فرماتے ہیں کہ کوئی شخص اس حدیث سے بہتر حدیث کی روایت کرے والا نہیں ہے

اور یہ بھی کہا کرتے تھے کہ یہ حدیث میرا ثلث ماس المال ہے، ابن عدی کی الکامل میں ہے کہ عمر و نے اس سے انہی کوئی حدیث روایت نہیں کی (امافی الاحبار)

ربا امام بخاری کا یہ کہنا، لایتابع فی حدیثہ، سو یہاں لے حجت نہیں کہ مسند امام احمد میں اس کا متابیع ابوالعزیز جمدانی موجود ہے (جس کا نام عبداللہ بن خلیفہ ہے) قال: اتی علی بن ابیہر بن خنیس، استنشق ثلثا وغسل وجہہ ثلاثا وغسل یدیر ثلاثا و قد اتمی ثلاثا ثم مسح برأسہ ثم غسل رجلیہ ثم قال: کمذا رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو صائم قرأ شیا من القرآن، ثم قال: بذالمن لیس یجنب فاما الجنب فلا ولا یتہ کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس دمنور کا پانی لایا گیا، آپ نے تین بار کئی کی تین بار زناک میں پانی دیا اور تین تین بار ہاتھ اور منہ دھو یا پھر سر کا مسح کیا اس کے بعد پاؤں دھو پھر فرمایا کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح دیکھا ہے کہ آپ نے دمنور کیا پھر کچھ قرآن پاک پڑھا اور فرمایا کہ یہ اس کے لئے ہے جو جنبی نہ ہو رہا جنبی سو وہ ایکس ایت بھی نہیں پڑھ سکتا (نصب الراية)

اس حدیث کو ابویعلیٰ موصلی نے بھی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مختصراً روایت کیا ہے، شیخ یحییٰ قرطبی نے اس کے تمام راوی ثقہ ہیں، علاوہ ازیں بقول صاحب انوار الباری۔ امام نسائی تو امام بخاری سے بھی زیادہ متشدد ہیں اور ان کی شرائط بھی بہت سخت ہیں اس کے باوجود وہ اسی حدیث کو عبداللہ بن سلمہ کی روایت سے اپنی سنن میں لائے ہیں، امام احمد نے بھی اپنی مسند میں مانعت کی دو حدیثیں انھیں عبداللہ بن سلمہ کے واسطے سے درج کی ہیں، (انوار) (۳) حدیث جابر رضی اللہ عنہ۔ اس کی تخریج دارقطنی نے سنن میں ادیان عدی نے الکامل میں کی ہے، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا تقرأ الحائض ولا الجنب شیا من القرآن، ابن عدی نے اس کے راوی محمد بن الفضل کی وجہ سے ضعیف کہا ہے اور امام بخاری، نسائی، احمد اور ابن معین سے اسکی شدید تہذیب نقل کی ہے (نصب الراية) لیکن علامہ عینی فرماتے ہیں کہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ کو حدیث علی رضی اللہ عنہ سے قوت مل جاتی ہے (عمدہ) حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کو ضعیف کہا ہے لیکن تلخیص میں اس کو ذکر کر کے یہ بھی لکھا ہے کہ اس کے واسطے حدیث جابر رضی اللہ عنہ شاید موجود ہے،

(۴) حدیث ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ۔ اس کی تخریج دارقطنی نے کی ہے، یا علی! لا تقرأ القرآن وانت جنب، اسے علی! تم حالت جنابت میں قرآن پاک کی قرأت نہ کرنا

سوال امام بخاری نے صحیح میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے متعلق نقل کیا ہے، ولم یرا ابن عباس بالقراءة للجنب بائنا، کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما جبنی کیلئے قرآن پڑھنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، جواب قول ابن عباس رضی اللہ عنہما کہ مرفوعہ کے خلاف ہے لہذا یہ ان کے معارض نہیں ہو سکتا، علاوہ ازیں یہ بھی ممکن ہے کہ وہ صرف ایکس ایت یا کم کی قرأت کو جائز کہتے ہوں، یا برنیت دعا و ثنا جائز کہتے ہوں یا یہ تخلل سکتا وغیرہ بن صورتوں میں حنفیہ بھی جائز کہتے ہیں، امام طحاوی فرماتے ہیں کہ مانعت کے حکم کو قول ابن عباس رضی اللہ عنہما پر ترجیح ہے کیونکہ یہ حدیث علی رضی اللہ عنہ، حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما، حدیث ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ اور حدیث مالک بن عبادہ کے موافق ہے نیز موصوف نے یہ بھی لکھا ہے کہ ابتداء میں ذکر اللہ (باقی برصفا)

وهو حجة على مالك في الحائض وهو باطلاقة يتناول ما دون الآية فيكون حجة على الطحاوي في اباحتها

ترجمہ: اور یہ حدیث امام مالک پر حجت ہے حائضہ کے بارے میں اور یہ حدیث اپنے اطلاق کی وجہ سے ایک سے کم کو بھی شامل ہے تو یہ امام طحاوی پر بھی ہوگی ایک آیت سے کم کی اباحت میں: تشہیر: قولہ: وہو حجة الخ قرات حائضہ کی بابت امام مالک سے دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ جنبی کی طرح اس کیلئے بھی مانعت ہے دوسری یہ کہ جنبی کیلئے جائز نہیں حائضہ کیلئے جائز ہے (قاضی عیاض نے تیسری روایت دونوں کیلئے ابادت کی بھی نقل کی ہے مگر یہ روایت علی الاطلاق امام مالک کی طرف غالباً ہونا منسوب ہے، اسی طرح ابن حزم نے جو محلی میں یہ کہا ہے کہ "امام مالک کے قول میں حائضہ جتنا چاہے قرآن پڑھ سکتی ہے اور جنبی دو آیتیں ادا کی برابر پڑھ سکتا ہے یہ بھی امام مالک کا مذہب نہیں ہے امام مالک کے یہاں جنبی اور حائضہ میں وجہ فرق یہ ہے کہ جنبی کو طہارت حاصل کرنے کی قدرت ہوتی ہے اس لئے بلا طہارت پڑھنا اس کیلئے ممنوع ہے، البتہ حائضہ ایک وجہ میں معذور ہے اس لئے اس کو اختیار ہونا چاہئے، سعید بن المسیب اور حاد بن ابی سلیمان سے بھی یہی مروی ہے لیکن یہ فرق چونکہ نصوص کے خلاف ہے اس لئے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور امام مالک پر حجت ہے، :-

قولہ: وہو باطلاقة الخ امام طحاوی ایک آیت سے کم کی تلاوت کو جائز کہتے ہیں، صاحب محیط نے اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ آیت سے کم میں نظم و معنی دونوں کے لحاظ سے کمی ہے اسی لئے اس سے نماز بھی درست نہیں ہوتی اور عام محاورات میں بھی ایسے جملے زبان پر جاری ہو جاتے ہیں اہذا اس میں قرآن نہ ہونیکا شبہ واقع ہو گیا، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور اپنے اطلاق کے لحاظ سے ایک آیت سے کم کو بھی شامل ہے لان شیانکرة فی سیاق المعنی بلکہ روایت دارقطنی کے منطوق سے ظاہر ہے کہ ایک حرف تک پڑھنے کی مانعت ہے اس لئے حدیث مذکور امام طحاوی پر بھی حجت ہے پھر ایک آیت سے کم کی قراءت کا جواز امام طحاوی کا اصل قول نہیں ہے بلکہ مختار ہے، چنانچہ محقق ابن الہمام نے فتح القدیر میں شیخ نجم الدین زاہری کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ایک آیت سے کم پڑھے کا جواز امام صاحب سے ابن سماعہ کی روایت ہے اور اسی پر اکثر مشائخ ہیں اور یہی مختار ہے کیونکہ ایک آیت سے کم پڑھنے والے کو قاری نہیں کہا جاتا، اسی لئے اتنی مقدار سے نماز جائز نہیں ہے (فتح القدیر) :-

(فائدہ: خلاصہ میں ہے کہ چھوٹی آیت کا پڑھنا جو عام بول چال میں زبانوں پر جاری رہی ہے جیسے تم انظر لم یولد وغیرہ تو یہ حرام نہیں ہے اور ایک آیت سے کم پڑھنا جیسے بسم اللہ الحمد للہ اگر بقصد تلاوت ہو تو مکروہ ہے اور شکر و ثناء کے طور پر ہو تو مکروہ نہیں ہے) (فتح القدیر، کفایہ) :- (بقیہ ص ۱۲۱)

اور سلام کرنا، سلام کا جواب دینا وغیرہ بھی بلا طہارت مکروہ تھا اور اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل بھی فرمایا ہے پھر یہ حکم مذکور ہو گیا اور بلا طہارت ذکر و تلاوت اور سلام وغیرہ کی اجازت ہو گئی لیکن حیض و نفاس اور جنابت کی حالت میں تلاوت قرآن کی مانعت رہ گئی :-

ولیس لهم من المصحف الا بغلافه ولا اخذوا بهم فيه سورة من القرآن الا بصريحه وكذا
المحدث لا يمس المصحف الا بغلافه لقوله عليه السلام لا تمس القرآن الا طاهر
توضیح اللغہ

مصحف مجلد کتاب، مراد قرآن پاک، غلاف ہر وہ چیز جس میں کوئی چیز داخل کی جائے اور چھپائی جائے جیسے میان،
جزدان، صرۃ تھیلی، محدث بے وضو، کس (ان) س) متا چھونا :- ترجمہ :-

اور ان کیلئے قرآن چھونے کی اجازت نہیں مگر جزدان کے ساتھ اور نہ ایسے درہم کو ہاتھ لگانا جائز ہے جس میں قرآن
کی سورہ ہو مگر تھیلی کے ساتھ، اسی طرح بے وضو شخص قرآن نہ چھوئے مگر جزدان کے ساتھ، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم
کا ارشاد ہے کہ قرآن کو نہ چھوئے مگر پاک شخص :- تشریح :-

قولہ ولیس لهم الخ (۱) حائضہ، نافسہ اور جنبی کیلئے قرآن پاک کو چھونا بھی جائز نہیں جس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے،
اختلاف صرف کسی دوسری متفصل چیز کے ذریعہ حمل وغیرہ میں ہے) چنانچہ حافظ ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ ائمہ اربعہ کا
مذہب عدم جواز مس بغیر طہارت ہی ہے اور یہی قول سلمان فارسی رضی اللہ عنہ و غیرہ کا بھی ہے اور صحابہ کرام میں سے
ان کا مخالف کوئی نہیں معلوم ہوتا، البتہ ائمہ اربعہ کے متفقہ فیصلہ کے خلاف حافظ ابن حزم کا مذہب یہ ہے کہ بلا طہارت
نہ صرف مس مصحف جائز ہے بلکہ قرأت و سجدہ تلاوت بھی جنبی و حائضہ کیلئے درست ہے، ابن حزم نے لکھا ہے
کہ جن آثار سے جنبی و حائضہ کیلئے مس مصحف کے عدم جواز پر استدلال کیا گیا ہے ان میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ یا تو
غیر مستند صحیفوں سے ماخوذ ہیں یا کسی مہول و ضعیف راوی سے مروی ہیں اور ہمارے پاس دلیل بنام ہر قل مکتوب نبوی
ہے کہ اس میں آپ نے آیت ”تعالوا الی کلمۃ سوار“ لکھی، یہ مکتوب صحیح آیت مذکورہ نصاریٰ کی طرف بھیجا گیا اور یقینی
بات تھی کہ وہ اس کو مس کریں گے، بقول علامہ عینی جواب یہ ہے کہ جنبی کیلئے مس مصحف کے عدم جواز کے بارے میں
اکثر آثار و احادیث صحاح ہیں۔۔۔ جیسا کہ آگے آرہا ہے :-

قولہ لقولہ علیہ السلام الخ ما لغت مس مصحف کے سلسلہ میں متعدد احادیث وارد ہیں (احادیث عمرو بن حرم۔ اس کی
تخریج بقول صاحب لضب الراہ امام نسائی نے سنن میں، ابوداؤد نے مراسیل میں، ابن حبان نے صحیح میں، حاکم نے
مستدرک میں، طبرانی نے معجم میں، دارقطنی و بیہقی نے سنن میں، امام احمد و اسحاق بن راہویہ نے مسند میں عن ابی بکر بن
محمد بن عمرو بن حرم عن ابیہ عن جدہ کی ہے) ”ان فی الکتاب الذی کتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی اہل الیمین فی السنن
والفرقن والذیات ان لا یمس القرآن الا طاہر“ کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سنن و فرقن و الذیات کی بابت
اہل یمین کی طرف جو مکتوب گرامی تحریر فرمایا تھا اس میں یہ بھی تھا کہ قرآن مجید کو نہ چھوئے مگر پاک شخص،

یہ حدیث مرسل و مستند دونوں طرح سے مروی ہے دارقطنی نے مرسل کی بابت کہا ہے ”رواہ ثقات“ کہ
اس کے تمام راوی ثقہ ہیں، علامہ ہیمیسی نے الروض الانف میں ذکر کیا ہے کہ دارقطنی نے اس کو بطریق حسن
مستند بھی روایت کیا ہے،

جن میں اتنی طریق روایت ابو داؤد طیالسی ہے۔ دارقطنی نے اس کو غرائب مالک میں اسحاق طباطبائی کی روایت سے بھی ذکر کیا ہے جس میں صرف عن ابیہ بنہ عن جدہ نہیں ہے۔ اسی کی بابت دارقطنی نے کہا ہے: "وہذا الصواب عن مالک لیس فیہ عن جدہ"۔ شیخ تہی الدین الامام میں لکھتے ہیں کہ "عن جدہ" میں دونوں احتمال ہیں جدا دنی یعنی محمد بن عمرو بن حزم مراد ہو یا جدا علی یعنی عمرو بن حزم، اور روایت اسی وقت متصل ہو سکتی ہے جب جدا علی مراد ہو لیکن روایت کے الفاظ "کان فیما اخذ علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کا مقتضایہ یہ ہے کہ جدا علی یعنی عمرو بن حزم مراد ہیں لہذا الذی کتب لہ الکتاب،

(۲) حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما۔ اس کی تخریج طبرانی نے معجم میں اور دارقطنی و بیہقی نے سنن میں کی ہے۔ "قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: لا یمس القرآن الا طاهر"۔ اس کا راوی سلیمان بن موسیٰ اشدق مختلف فیہ ہے، لیکن محدث جوزقانی نے اس کو انی کتاب میں ذکر کے لکھا ہے کہ یہ حدیث مشہور سن ہے،

(۳) حدیث حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ۔ اس کی تخریج حاکم نے مستدرک میں، طبرانی نے معجم میں اور دارقطنی و بیہقی نے سنن میں کی ہے۔ "قال: لما بعثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی الیمن قال: لا تمس القرآن الا دانت طاهر"۔ کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے یمن کی طرف بھیجا تو فرمایا کہ قرآن پاک کو نہ چھونا مگر پاکی کی حالت میں، حاکم نے اس کو صحیح الاسناد مانا ہے، (۴) حدیث عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ۔ اس کی تخریج طبرانی نے معجم میں کی ہے۔ "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا یمس القرآن الا طاهر"۔

(۵) اثرائس بن مالک رضی اللہ عنہ۔ اس کی تخریج دارقطنی و بیہقی نے سنن میں بہ سند صحیح متصل اور ابوی مصلیٰ نے مسند میں کی ہے۔ "قال: خرج عمر بن الخطاب بالسیف نقیل لہ: ان یتنک و اختک قد صبا، فاتا ہما عمر، وعند ہما رجل من المهاجرین یقال لہ: خباب، وكانوا یقرءون "طہ" فقال: اعطونی الذی عندکم فاقرأہ، وكان عمر یقرء الکتاب فقالت لہما: انکم رحمہن ولا یمسہ الا المطہرون، فقمنا فغسلنا او توفنا فقام عمر فتوضا ثم اخذ الکتاب فقرأ "طہ" حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ تلوار لے کر نکلے، آپ سے کہا گیا کہ تمہارے بہن بہنوئی مذہب تبدیل کر چکے، آپ ان کے پاس پہنچے جبکہ وہاں ایک بہاجر شخص حضرت خباب بھی تشریف رکھتے تھے اور سورہ طہ پڑھ رہے تھے آپ کہا اور جو کتاب تمہارے پاس ہے مجھے دو تاکہ میں بھی اس کو پڑھوں، بہن نے کہا: تم نہ پاؤ گے اور اس کتاب کو صرف پاک ہی چھو سکتے ہیں اٹھو اور غسل یا وضو کرو، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وضو کیا پھر کتاب لیکر طہ کی قرات کی:-

(تنبیہ) ملاحظہ فرمائیے کہ صاحب ہدایہ نے نہایت قرانی "انہ لقرآن کریم فی کتب مکتون لایمسہ الا المطہرون" کو چھوڑ کر حدیث سے استدلال کیا ہے اس واسطے کہ لایمسہ میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ کتاب مکتون کی صفت ہو جس سے مراد لوح محفوظ ہے اور مطہرون سے مراد فرشتوں کی مخصوص جماعت ہو، دوم یہ کہ (باقی بر ص ۱۲۳)

معہ ذی التعلیق قلت: طریق الطیالسی لم اجده فی سنن الدارقطنی ولا مسند الطیالسی، واللہ اعلم ۱۲

ثم الحدث والجنابة حلاً اليد فيستويان في حكم المس والجنابة حلة الفم دون الحدث
فيسترقان في حكم القراءة :-

ترجمہ :- پھر حدث و جنابت ہاتھ میں حلول کرتے ہیں اس لئے چھوئے گئے حکم میں دونوں برابر ہیں اور منہ میں جنابت
حلول کرتی ہے نہ کہ حدث اس لئے قرات کے حکم میں دونوں یکساں ہیں۔ تشریح :-
قولہ ثم الحدث الخ جنبتی (حائضہ) کیلئے قرا کہ کیا پڑھنا چھوٹا دونوں برابر ہیں اور منہ و فم کیلئے نہ چھوٹا ناجائز
ہے یہاں وجہ فرق بیان کر رہے ہیں کہ حدث کا حلول نہ فم ہوتا ہے اور جنابت کا حلول ہاتھ اور منہ دونوں
میں ہوتا ہے ہی وجہ ہے کہ غسل جنابت میں ہاتھ اور منہ دونوں کا دھونا واجب ہے اور حدث کی صورت میں صرف
ہاتھوں کا دھونا ضروری ہے نہ کہ منہ کا، اس لئے جنبتی و حائضہ کیلئے من مصحف کی طرح قرات بھی جائز نہ ہوگی اور حدث
کیلئے چھوٹا جائز نہ ہوگا ہاں قرات جائز ہوگی، محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اس تحلیل سے معلوم ہوا کہ جنابت و حیض
کی حالت میں قرآن کی طرف نظر کرنا جائز ہے کیونکہ آنکھوں میں جنابت کا حائل نہیں ہے، خواہ نہ پیر یہ میں جواز
نظر کی تصریح موجود ہے :-

قولہ اما دون الحدث الخ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حکم حدث کے لحاظ سے آدمی کا بدن متجزی نہیں ہے بلکہ محدث ہونے
کے ساتھ پورا بدن متصف ہوتا ہے، اور حدث کی حالت میں گوکل بدن کا دھونا ضروری ہونا چاہئے تھا لیکن بہولت
آسانی کے پیش نظر اعتناء و ضرورت کے غسل کوکل کے قائم مقام کر دیا گیا، نیز محدث کیلئے بازو سے بھی من مصحف
جائز نہیں حالانکہ بازو کا حال منہ جیسا ہے کہ حدث کی حالت میں اس کا دھونا بھی ضروری نہیں، علاوہ ازیں پاؤں
میں حدث اور جنابت دونوں کا حلول ہوتا ہے اس کے باوجود دخول مسجد کے حق میں دونوں کا حکم الگ الگ ہے
یعنی جنبتی کیلئے دخول مسجد جائز نہیں محدث کیلئے جائز ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حدث و جنابت دونوں کا حلول اگرچہ
پورے بدن میں ہوتا ہے تاہم جنابت کا حلول حلل تمام ہے جو وجوب اغتسال میں معتبر ہے تو اس کا نظیر ان
تمام امور میں ہوگا جن کا تعلق طہارت سے ہے جیسے قرات قرآن، من مصحف اور دخول مسجد وغیرہ، اور حدث کا حلول
اس درجہ میں نہیں ہے اس لئے کہ من مصحف قرات قرآن سے مافوق ہے تو یہ جنابت و حدث
دونوں حالتوں میں حرام ہوگا اور قرآن کی طرف نظر کرنا قرات قرآن سے کم درجہ میں ہے تو یہ دونوں کیلئے جائز ہوگا اور قرات
قرآن بین بین ہے تو حدث اگر کی حالت میں حرام ہوگی اور حدث اصغر کی حالت میں جائز اور من مصحف حرمت کے حق
میں دخول مسجد سے بڑھ کر ہے تو یہ دونوں کیلئے حرام ہوگا اور دخول مسجد صرف جنبتی و حائضہ کیلئے حرام ہوگا، معلوم ہوا کہ
الجنابة حلت الفم میں حلول سے مراد حلول کامل ہے (حاشیہ) :- (بقیہ ص ۱۲۱)

قرآن کریم کی صفت میں پہلی صورت میں آیت مفید استدلال نہیں رہتی صرف دوسری صورت میں استدلال ہو سکتا
ہے فلا یكون حجة بالشك، جواب یہ ہے کہ ایت پہلی صورت میں بھی مفید استدلال ہے اس واسطے کہ عالم علوی میں جو
مصحف ہے وہی عالم سفلی میں ہے پس جب لوح محفوظ کا مساس صرف ظہرین کیلئے ہے تو مساس مصحف بھی نہیں کیلئے ہوگا حاشیہ

وغلانہ ما یكون متبایا عنه دون ما هو متصل به كالجلد المشتر زهو الصحيح وبكره
 مشه بالکم هو الصحيح لانه تابع له بخلاف كتب الشريعة لاهلها حيث يخصص في شيها
 بالکم لان فيه ضرورة ولا بأس بدفع المصحف الى الصبيان لان في المنع تضییع حفظ
 القرآن وفي الامر بالتطهير حرجا بهم وهذا هو الصحيح
 توضیح اللغة:

غلان ہر وہ چیز جس میں کوئی چیز داخل کی جائے اور چھپائی جائے جیسے میان، جزدان، متجانی علیحدہ، الجلد المشتر زوہ
 جلد جس کی شیرازہ بندی اس طرح ہو کہ اجزاء اور کنارے باہم ملے ہوئے ہوں اگر ملے ہوئے نہ ہوں تو اس کو جلد مشر
 کہتے ہیں (ن اس) مشا۔ چھونا، کم آستین، صبیان جمع صبی بچہ، تفسیع ضائع کرنا :- ترجمہ :-

اور غلاف مصحف وہ ہے جو اس سے متصل ہو جیسے شیرازہ بندی ہوتی جلد یہی صحیح ہے اور آستین سے چھونا بھی مکروہ ہے
 یہی صحیح ہے کیونکہ آستین چھونوالے کے تابع ہے بخلاف اہل شریعت کیلئے کتب شرعیہ کے کہ ان کو آستین سے
 چھونے کی رخصت ہے کیونکہ اس میں ضرورت ہے اور بچوں کو قرآن دینے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ اسکی رکاوٹ
 میں حفظ قرآن کو ضائع کرنا ہے اور طہارت کا حکم کرنے میں ان کا حرج ہے اور یہی صحیح ہے :- تشریح :-

قولہ وغلانہ الخ یعنی غلاف مصحف سے مراد وہ ہے جو لمسوس یعنی قرآن سے بھی الگ ہو جیسے جزدان اور اس
 یعنی چھونوالے سے بھی الگ ہو، ادا اگر اس لمسوس میں سے کسی ایک سے متصل ہو جیسے چولی اور جلد مشر زوہ قرآن
 سے متصل ہوتی ہے) اور آستین (جو چھونوالے سے متصل ہوتی ہے) تو ان سے چھونا بھی جائز نہ ہوگا :-

قولہ ویکرہ مسہ بالکم الخ فتاویٰ دلوا جیہ میں ہے کہ حائضہ اور جنبی کیلئے اپنی آستین سے اور ان کپڑوں سے مصحف کو
 چھونا جائز نہیں جن کو وہ پہن رہے ہوں کیونکہ آستین اور کپڑے جو بدن پر ہیں وہ بمنزلہ بدن کے ہیں یہاں تک کہ اگر جوتے
 پہن کر نجس جگہ پر نماز پڑھی تو جائز نہ ہوگی اور اگر جوتے بچھا کر ان پر کھڑا ہوا تو نماز ہو جائیگی اس لئے کہ پہننے کی حالت
 میں یہ چیزیں بمنزلہ بدن کے ہو جاتی ہیں، فتاویٰ طہیریہ، فتاویٰ قاضیخان، فتح القیاد تہذیبین وغیرہ میں بھی ایسی ہی
 ہے امام محمد سے نواور میں مروی ہے کہ اگر مصحف کو آستین سے لے لیا تو اس میں کوئی حرج نہیں، صاحب
 دسایہ نے محیط سے نقل کیا ہے کہ بعض مشائخ نے حائضہ کیلئے آستین سے مس مصحف کو مکروہ کہا ہے اور
 علام مشائخ کے نزدیک مکروہ نہیں کیونکہ حرام تو مس ہے اور مس - مباشرة بالید بلا حائل کو کہتے ہیں یہی وجہ ہے کہ اس
 بالکم سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی (شلبی) تنویر میں بھی اسی کو اختیار کیا گیا ہے امام ترمذی کی
 شرح جامع صغیر میں ہے وفتیل لومستہ بالکم جاز عن محمد فیہ روایتان، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ آستین
 سے مس مصحف مکروہ (تحریمی) ہے بخلاف کتب نفقہ و حدیث اور کتب تفسیر کے کہ ان کو آستین سے چھونا
 بوجہ ضرورت جائز ہے :-

قولہ ولا بأس الخ صاحب کفایہ نے امام محبوبی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ بچے اگر بچے وضو میں تب بھی ان کیلئے (باقی بر ص ۱۵۱)

واذا انقطع دھم الحيض لاقبل من عشرة أيام لم تحيات وضوہا حتی تغتسل لان الدم یكدر
تارة وتنقطع اخرى فلا بد من الاستسال لیتربح جانب الانقطاع ولو لم تغتسل ووضی علیہا
ادنی وقت الصلوة بقدر ان تقدر علی الاستسال والتحریم من حیض وطیہا لان الصلوات
دینا فی ذمتہا فطهرت حکما ولو كان انقطع الدم دون عاداتہا فوق الثلث لم تقربہا حتی
تمضی عاداتہا وان اغتسلت لان العود فی العادة نال الب فکان الاحتیاط فی الاجتناب
توضیحا للفتا

انقطع بندہ جاکے، دم خون، لم تحیات (ض: حلت) مونا، ید: ان، من) ترا بہنا، پیل پڑنا، عود و لو طنا، بجنب
پر ہنر :- ترجمہ :-

جب حیض کا خون دس روز سے کم میں رک جائے تو اس سے طہی حلال نہیں تا وقتیکہ وہ غسل نہ کرے، کیونکہ خون کبھی
جاری ہوتا ہے اور کبھی رک جاتا ہے اس لئے غسل کرنا ضروری ہے تاکہ انقطاع کی جانب راجع ہو جائے، اور اگر
عورت غسل نہیں کر سکی لیکن اس پر نماز کا ادنیٰ وقت اس طہی گزر گیا کہ وہ غسل کر کے تلبیہ تحریمہ کہہ سکتی تھی تو اس
سے طہی حلال ہوگی کیونکہ نماز اس کے ذمہ فرض ہو چکی ابتداً کما وہ پاک ہوگی، مگر خون عادت سے کم، مگر تین دن
سے زیادہ میں بند ہوا تو اس کے پاس نہیں جاسکتا جب تک کہ عادت پوری نہ ہوئے اگرچہ اس نے غسل بھی
کر لیا ہو، کیونکہ عادت کے اندر پھر حیض آئیکا احتمال غالب ہے تو پرہیز ہی میں احتیاط ہے :- تشہیر پھر :-

قوله واذا انقطع انزل بقول صاحب فتح الباری حیض کے بند ہونے کی وضاحت میں، پورے دس روز میں بندش ہوگی یا کم میں،
اگر پورے دس روز میں بندش ہو تو اس کا حکم "وان انقطع الدم عشرة ایام" کے ذیل میں آگے آ رہا ہے، اور اگر دس روز
سے کم میں ہو تو اس کی پھر وضاحت میں ہیں، بندش پوری عادت پر ہوگی یا عادت سے بھی کم مگر تین روز سے زائد میں
ہوگی، اگر تین دس روز سے کم میں رک جائے اور بندش عادت کے وائے ہو تو طہی جائز نہیں تا وقتیکہ عورت
غسل نہ کرے، کیونکہ خون کبھی اور ہوتا ہے کبھی انقطاع اس لئے غسل کرنا ضروری ہے تاکہ انقطاع کی جانب
راجع ہو جائے، اور اگر عورت غسل نہیں کر سکی لیکن اس پر نماز کا ادنیٰ وقت اس طرح گزر گیا کہ وہ اس میں غسل کر کے
تلبیہ تحریمہ کہہ سکتی تھی تو ایسی حالت میں اس سے محبت جائز ہے کیونکہ اس کے ذمہ نماز فرض ہو چکی، اس لئے

بقیہ مسئلہ :-

قرآن مجید ناجائز ہے کیونکہ بچے تکالیف شرعیہ کے مکلف نہیں ہیں فخریہ اسلام نے جانے صغیر میں ذکر کیا ہے کہ البتہ بالغین
کیلئے بچوں کو حالت حدیث میں قرآن دینے سے منع کیا ہے کیونکہ بڑوں کا بچوں کو ایسی حالت میں قرآن
دینا ایسا ہے جیسے دوسرے کو شراب پانا، ریشمی پڑے یا سونا پہنانا لیکن صاحب بدایہ فرماتے ہیں کہ بچوں کو قرآن
دینے میں کوئی حرج نہیں اس لئے کہ اس میں کادٹ کا مشرب غنہ قرآن کو ضائع کرنا ہے اور طہارت کا پابند
بنانے میں کھلا حرج ہے (غنا یہ، کنایہ) :-

اس کو حکماً پاک مانا جائیگا، صاحب کتاب نے ”لم یجز وطہہا، میں خاص طور سے وطی کو ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ معنی وقت کے ذریعہ سے حائضہ کی طہارت کا حکم صرف وطی کے حق میں سہی نہ کہ قرأت قرآن کے حق میں کذا فی الطوطاوی عن المحوی عن البرجندی :-

قولہ ادنی وقت الصلوۃ الخ محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ نماز کے ادنی وقت سے مراد آخری جزو ہے جو بقدر غسل و تحمیم ہو، اول حصہ مراد نہیں ہے کیونکہ منشاء تو یہ ہے کہ نماز اس کے ذمہ واجب ہو جانی چاہیے اور نماز کا وجوب وقت نکلنے پر ہوتا ہے نہ کہ شروع ہونے پر، اسی لئے بعض حضرات نے لفظ ادنی کو ذکر نہیں کیا، و عبارت الکافی، و تفسیر الصلوۃ دینا فی دستہا بمعنی ادنی وقت صلوۃ بقدر غسل و التحمیم بان ”انقطعت فی آخر الوقت“ یعنی ایک نماز اس کے ذمہ واجب ہو جانی چاہیے تحمیم اور غسل کا ادنی وقت پاک ملنے پر، پھر موصوف نے تجنیس سے نقل کیا ہے کہ ایک مسافر عورت حیض سے پاک ہو گئی مگر پانی نہ ملنے کی وجہ سے اس نے تیمم کر لیا، اس کے بعد پانی ملا تو اس سے ہمبستری تو جائز ہے مگر قرآن نہیں پڑھ سکتی کیونکہ تیمم کرنے سے حیض سے تو نکل گئی لیکن پانی دستیاب ہونے پر وہ جنبی کی طرح ہو گئی اور غسل واجب ہو گیا (فتح القدیر) :-

(تنبیہ) بعض نسخوں میں مجائے ”ادنی وقت الصلوۃ“ کے ”او معنی علیہا وقت صلوۃ کامل“ ہے اس پر یہ سوال ہوتا ہے کہ لفظ ”کامل“ اگر وقت کی صفت ہے تو یہ مرفوع ہو گا حالانکہ یہ روایت متن کے خلاف ہے، اور اگر صلوۃ کی صفت ہے تو پھر کامل ہونا چاہیے، جواب یہ ہے کہ یہ وقت کی صفت ہے اور جر بوجہ جو اس سے جیسے ”جر ضب خرب“ میں ہے اور کمال سے مراد کمال فی السببیت ہے اس واسطے کہ جب آخر وقت میں خون اس طور سے بند ہو کہ عورت کیلئے غسل و تحمیم کی گنجائش ہے تو وقت کی یہ مقدار عورت پر ایجاب صلوۃ کے حق میں کامل ہے جیسے بندش حیض کی حالت میں عورت پر پورے وقت کا گزر جانا کامل فی الایجاب ہے (غناہ)

پھر قدوری کے بعض نسخوں میں ”وقت صلوۃ کامل“ بھی ہے جس کی بابت بعض حضرات نے کہا ہے کہ صلوۃ کیساتھ کاملہ کی قید کے ذریعہ اس صورت سے احتراز ہے جب دم حیض کا انقطاع صلوۃ ناقصہ کے وقت میں ہو جیسے صلوۃ قسحی اور صلوۃ عید کہ اس صورت میں وطی جائز نہیں یہاں تک کہ غسل کر لے یا ظہر کی نماز کا وقت گزر جائے :-

قولہ دون مادتها الخ اگر حیض عادت سے کم مگر تین دن سے زیادہ میں بند ہوا ہو تو جب تک ایام عادت پورے نہ گزر جائیں اس وقت تک عورت کے پاس نہیں جاسکتا اگرچہ وہ غسل بھی کر لے، کیونکہ عادت کے اندر پھر حیض کے اُبلنے کا احتمال غالب ہے لہذا پرمہیز کرنے میں ہی احتیاط ہے :-

عہ و لیس معناه ان معنی کمال الوقت علی معنی انہ انقطع و معہانی اول الوقت و دام الا انقطاع حتی معنی الوقت شرط فی کوہنا من الطہارت فی حل القربان و وجوب الصلوۃ، و علی ہذا الفرق بین العبارتین من حیث المعنی الا ان الادلہ اوضح فی تادیۃ ۱۲ غناہ

وَابِ الْقَطْعِ الدَّمِ لِعَشْرَةِ أَيَّامٍ كُلِّ وَطِيمًا قَبْلَ الْغُسْلِ لِأَنَّ الْحَيْضَ لَا فَرْيَدَ لَهُ عَلَى الْعَشْرَةِ
الْأَنَّهُ لَا يَسْتَحِبُّ قَبْلَ الْاِغْتِسَالِ لِلنِّهْيِ فِي الْقَلَاءِ بِالشَّهْدِ

ترجمہ

اور اگر خون پورے دس دن میں بند ہوا تو اس سے قبل از غسل وطی جائز ہے کیونکہ حیض دس دن سے زیادہ نہیں بڑھ سکتا مگر نہانے سے پہلے ایسا کرنا مستحب نہیں، تشدید والی قرات میں نہی کی بنیاد پر :- تشریح :-

قولہ لعشرۃ ایام الخ عشرۃ میں لام معنی بعد ہنہ ای بعد عشرۃ ایام جیسے آیت " اتم الصلوۃ لدیک الشمس " میں ہنہ ای بعد و لو کہا، اسی طرح حدیث میں ہے " عمو و الرودیۃ " اسی بعد و یتہ بدل زمان، قول کا مطلب یہ ہے کہ اگر حیض پورے دس دن گزرنے پر بند ہوا ہو تو غسل سے پہلے عورت کے پاس جانا نہ اس سے ذلی کرنا جائز ہے کیونکہ حیض دس دن سے زیادہ نہیں بڑھ سکتا، ہاں بغیر نہانے ایسا کرنا مستحب نہیں ہے آیت " ولا تقربوا بن حقی یطہرن " میں قرات تشدید پر عورت کے پاس جانے کی جو ممانعت ہے اس کی بنیاد پر، امام زفر، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک قبل از غسل وطی نہیں کر سکتا (ملتقی الابحار مع شرحہ مجمع الانہر)

صاحب فتح القدیر کہتے ہیں کہ نہ فہم یعنی زوجہ کا حکم بھی اسی تفصیل پر ہے کہ پورے چلہ کے بعد مطلقاً وطی حلال ہے، اور چالیس سے کم کی صورت میں اگر عادت سے بھی کم ہو تو عادت پوری ہوئے بغیر وطی جائز نہیں اگرچہ غسل کر لیا ہو اور اگر عادت پوری ہوگئی ہو تو وقت نکل جانے پر وطی جائز ہوگی :-

افائدہ : محقق ابن الہمام نے فتح القدیر میں ذکر کیا ہے کہ حیض دس روز سے کم بند ہونے کی صورت میں خواہ عادت سے کم ہو یا زیادہ دونوں حال میں غسل کر نیکی مدت بھی حیض میں شمار ہوگی حتیٰ کہ اگر یہ آخری حیض عدت کا ہو اور شوہر غسل کے اندر اس سے رجعت کر لے تو رجعت صحیح ہونی چاہیئے، اس کے برخلاف اگر پورے دس روز میں خون بند ہو تو غسل کی مدت حیض میں شمار نہ ہوگی ورنہ دس دن سے زیادہ ہو جائیں گے، پس پہلی صورت میں اگر بقدر غسل و تحریمہ وقت گزر جائے تو نماز روزہ ہو کر واجب الادا ہو جائے گی اور نوا ورم میں ہے کہ اگر پورے دس روز میں پاک ہوئی تو اب صرف تحریمہ کا وقت ملنا کافی ہے غسل کی گنجائش رکھنے کی ضرورت نہیں اور یہ تحریمہ کا وقت بھی داخل ایام نہیں ہے بلکہ قضا واجب ہونے کیلئے شرط ہے چنانچہ اس پر اجماع ہے کہ اگر ایسے تنگ وقت میں پاک ہوئی کہ تحریمہ ہی نہیں باتدہ سکتی تو اس پر قضا بھی واجب نہیں ہے اور اگر نماز کا وقت ختم ہونے سے پہلے حیض شروع ہو جائے تو یہ نماز ساقط ہو جائیگی اگر نماز کے درمیان ہی حیض شروع ہو جائے، لیکن اگر نفل نماز کا تحریمہ شروع کرنے کے بعد حیض شروع ہو تو اگر نماز کے نزدیک اس کی قضا واجب ہو جائیگی البتہ امام زفر کے نزدیک اگر بقدر نماز باقی ہے تو قضا واجب نہ ہوگی اور کم ہو تو واجب ہو جائیگی،

اور باختلاف اس پر مبنی ہے کہ ہمارے یہاں مسببیت وقت کے آخری جز، کی طرف منتقل ہو جاتی ہے اور امام زفر کے یہاں وقت کا جو جز آخر وقت تک بقدر ادا ہے اس پر ٹھہر جاتی ہے پس ہمارے یہاں مسکف کی اس

حالت کا اعتبار ہوگا جو آخر وقت میں ہوا اور امام زفر کے یہاں اس حالت کا اعتبار ہوگا جو جزر مذکور کے وقت ہوا اور
موضع توجہ الخطاب بالدار

اسی بناء اختلاف پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ اگر کوئی نابالغ اہتمام کے ساتھ بالغ ہوا اور طلوع فجر کے بعد آنکھ کھلی تو
مختار یہ ہے کہ اس پر عشاء لازم ہوگی اگرچہ سونے سے پہلے عشاء کی نماز پڑھ چکا ہو وہی واقعہ محمد صالح باہا با ضیفہ
فاجابہ بربذا اور جنس کے نزدیک واجب نہیں ہے اور اگر فجر سے پہلے یا فجر کے ساتھ بیدار ہوا تو بالاختلاف عشاء
لازم ہوگی (فتح القدیر) :-

قولہ لا ینہی فی القراءۃ الخ اس کی تشریح یہ ہے کہ آیت "ولا تقربون حتی یطہرن" میں دو قرار ہیں قرأت تخفیف
یعنی یطہرن جو ہم پڑھتے ہیں اور قرأت تشدید یعنی لیطہرن، اور حنفیہ کا اصول ہے کہ وہ متعدد قرأت کو مستقل
آیات کے حکم میں سمجھتے ہیں اور ان سے الگ الگ احکام نکالتے ہیں اس لئے انہوں نے قرأت تشدید کو
دس دن سے کم میں انقطاع حیض والی صورت پر محمول کیا ہے کہ تطہر باب تغفل سے ہے اس میں بہ نسبت
فعل لازم و غیر کے زیادتی معنی چاہئے یعنی علاوہ قدرتی وحسی طہارت کے اپنے کسب فعل سے بھی طہارت
حاصل کرنا ضروری ہوا جو غسل ہے، اس لئے حنفیہ کا مسئلہ ہے کہ صورت مذکورہ میں بعد اغتسال جائز ہے ہی
اس کا زوجہ وظی کر سکتا ہے، اور اس کی معقول وجہ درایت بھی ہے کہ کبھی خون کا ادوار ہوتا ہے کبھی انقطاع، اس
لئے کم مدت میں ختم ہو گیا لے خون کے پھر آجانیکا احتمال ہوتا ہے اسی لئے عموماً عورتوں کی عادت بھی یہی ہے کہ
ان کو پھر سے خون آجانیکا خیال رہتا ہے اگرچہ عادت کے موافق خون بند بھی ہو گیا ہو، البتہ غسل کر لینے
کے بعد وہ ظہن ہو جایا کرتی ہیں پس جس طرح ان کو قلبی اطمینان بغیر قدرتی و اختیاری دونوں قسم کی طہارت کے حاصل
نہیں ہوتا اسی طرح قرآن مجید میں بھی ان خارجی و واقعاتی درک لحاظ کر کے دونوں طہارتوں کے حصول پر احکام دیدے
ہیں، بخلاف وہ صورت کے کہ خون کا انقطاع حیض کی اکثر مدت پر ہو تو چونکہ اس کے بعد زیادتی کا احتمال ہی
نہیں رہا اس لئے وہاں تخفیف والی قرأت (یطہرن) کا حکم چلے گا یعنی نہ قدرتی و سماوی طہارت کافی ہوگی،
کیونکہ ظہر فعل لازم ہے حیض کا زمانہ ختم ہو چکا، طہارت حسی حاصل ہو چکی، اس لئے بغیر غسل کے بھی جماع کا جو انشائیکہ
جو صرف حیض اور اس گندگی کی وجہ سے منوع ہوا تھا رہا یہ اعتراض کہ بغیر غسل کے جماع کی اجازت فاذا تطہرن کے
خلافت ہے کیونکہ اس میں جواز غسل پر موقوف کیا گیا ہے، سو جواب یہ ہے کہ حنفیہ بھی غسل کو مستحب کہتے ہیں
اور تطہر کے تحت غسل وجوبی و استحبابی دونوں ہو سکتے ہیں یعنی استحبابی جماع کیلئے اور وجوبی نماز کیلئے، اس بارے
میں لغت بھی گنجائش ہے اور یوں بھی کوئی حرج نہیں کہ ایک ہی لفظ کے تحت ایک مسمیٰ اور ایک ہی حقیقت مراد ہو
جس کی صفات خارج میں متعدد ہوں، جیسے استحباب و وجوب کہ یہ دونوں صفات خارج میں
ایک حقیقت سے متعلق ہوتی ہیں اور وہ حقیقت دونوں صورتوں میں موجود رہتی ہے مثلاً نماز ایک حقیقت
ہے اور اس کی دو صفتیں فرضیت و نفلیت کی عارضی ہوتی ہیں، امر وجوبی کے تحت فرض کی صفت (باقی رہتا)

چھ تاریخ تک تین روز خون اور تین روز طہر ہوا اس کے بعد دو روز خون اور تین روز طہر ہوا، پس گراول کے چھ روز کو خون قرار دیا جائے تو ۷، ۸، ۹ تین روز طہر خون سے کم ہو جاتا ہے اور اگر اول روز کو خون اور ۲، ۳، ۴ کو طہر، پھر ۵ کو خون اور ۶، ۷، ۸ کو طہر مانا جائے اور اس کے بعد برابر خون جاری ہو جائے حتیٰ کہ دس روز سے تجاوز ہو جائے تو ابوسہیل غزالی کے قول پر پانچویں تاریخ سے حیض شمار کیا جائیگا، اس استمرار میں سے چھ روز حیض کے ہونگے اس طرح پانچویں تاریخ سے چودھویں تاریخ تک حیض ہوگا پہلی صورت کا نقشہ یہ ہے د د د د د د د د د اور دوسری صورت کا نقشہ یہ ہے د د د د د د د د د

حسن بن زیاد فرماتے ہیں کہ جو طہر تین روز یا زیادہ کا ہو وہ معاف تھا فاماصل رہے گا بلا شریعت تفصیل اور کم ہو تو حیض شمار ہوگا، یہ قول گویا قول ابو یوسف کی نفی ہے کہ درجہ میں ہے اور یہ اعتدال اقوال ہے، روایات و مذاہب کی مذکورہ بالا تفصیل معدوم ہو کہ زیر بحث مسئلہ مستحسن ہے یعنی اس میں چار اقوال ہیں قول امام اعظم روایت امام محمد، مذہب امام محمد، روایت ابن المبارک، قول ابو سہیل، اور قول حسن بن زیاد :-

طہر متخلل کے سلسلہ میں، ائمہ احناف کے صور اختلاف پر حاوی نقشہ

| حکم مسکرا و احباب مذاہب | | | | صورت کشا |
|-------------------------|-----------------------------|-------------------------|---------------------------|--|
| امام ابو یوسف لے | امام محمد لے | امام زفر لے | حسن بن زیاد لے | عورت نے ایک دن خون آٹھ دن طہر اور ایک دن خون دیکھا |
| کل کا کل حیض ہے | حیض نہیں ہے | حیض نہیں ہے | حیض نہیں ہے | دو دن خون سا دم طہر اور ایک دن خون دیکھا |
| " | " | کل کا کل حیض ہے | " | تین دن خون چار دن طہر اور ایک دن خون دیکھا |
| " | پچیس دن حیض باقی تمام | " | سولہ تین دن حیض باقی تمام | ایک دن خون چار دن طہر اور تین دن خون دیکھا |
| " | آخری تین دن حیض باقی ستر | " | آخری تین دن حیض باقی ستر | چار دن خون پانچ دن طہر اور ایک دن خون دیکھا |
| " | کل کا کل حیض ہے | کل کا کل حیض ہے | پچیس بار دن حیض ہے | ایک دن خون پانچ دن طہر اور چار دن خون دیکھا |
| " | " | " | آخری چار دن حیض ہے | ایک دن خون دو دن طہر اور ایک دن خون دیکھا |
| " | " | " | کل کا کل حیض ہے | تین دن خون چار دن طہر اور تین دن خون دیکھا |
| اول سے دس روز تک حیض ہے | پچیس دن حیض اور باقی اس قدر | ازل سے دس روز تک حیض ہے | پچیس دن حیض باقی اس قدر | |

١٥ اصله يبدأ الحيفض بالطبر و تختمه بشرط ان يكون قبله و بعده م ١٢ سلك صدره انه لا يبدأ الحيفض بالطبر ولا يختمه به سواء كان قبله او بعده و دم اوله كمين
١٦ اصله ايها اذا رأت الدم في اكثر من الحيفض مثل اقله فالطبر المتفصل لا يوجب التفصل و اذا لم تر ذلك فانه لا يكون شي من ذلك حيفضا ١٢
١٧ اصله ان الطبر المتفصل اذا انفصل عن ثلثه ايا لا يوجب التفصل وان كان ثلثا فصاعدا ايوه التفصل في جميع الاخوان سواء كان مثل الذين اوله وان كثر منه ١٢

وَأَقْلَ الطَّهْرِ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا هَكَذَا انْقُلَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ وَانْدَلَ بِصَرَفِ الْإِتْقَانِ
تَرْجُمًا: (اقل مدت طہر کا بیان)

اور طہر کی کم از کم مدت پندرہ روز ہیں، ابراہیم نخعیؒ سے اسی طرح منقول ہے اور یہ بات تو قیفی طور پر ہی معلوم ہو سکتی ہے :- تشہیر میں:

قوله وَأَقْلَ الطَّهْرِ الْخَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا هَكَذَا انْقُلَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ وَانْدَلَ بِصَرَفِ الْإِتْقَانِ کے یہاں طہر کی کم از کم مدت پندرہ روز ہے (گو امام صاحب سے ایک روایت بیس روز کی بھی ہے) اور بقول علامہ عینی۔ امام شافعی اور سفیان ثوری وغیرہ کا قول بھی یہی ہے بلکہ ابو ثور اور قاضی ابوالطیب نے اس پر فقہاء کا اجماع نقل کیا ہے، مہذب میں ہے کہ اس بارے میں کسی کا اختلاف معلوم نہیں، اور کامل و تہذیب میں ہے کہ پندرہ روز کی مدت بالاجماع ہے،

لیکن امام نووی کہتے ہیں کہ اجماع کا دعویٰ صحیح نہیں، اس لئے کہ امام احمد اور اسحاق نے تو اقل مدت طہر کی تحدید کا صاف انکار کیا ہے اور حضرت عطاء سے منقول ہے کہ اقل مدت طہر انیس دن ہیں کیونکہ مہینہ بھی اسی کا ہوتا ہے اور اکثر حیض کی مدت چونکہ دس روز ہے اس لئے باقی انیس دن کا طہر ہونا متعین ہو گیا، اور علامہ عینی نے شرح بخاری میں امام مالک سے مختلف اقوال نقل کئے ہیں، ابن القاسم کی روایت میں اقل مدت طہر دس دن ہے اور سمعون کی روایت میں آٹھ یوم، اور عبدالمالک بن ماجہ کی روایت میں صرف پانچ روز،

مکن ہے مدعیین اجماع کی مراد یہ ہو کہ اس بارے میں صحابہ و تابعین کے درمیان کوئی اختلاف معلوم نہیں پس اس سے یہ کہاں لازم آیا کہ بعد کے علماء میں بھی اختلاف نہیں، سب پہلوں کا اتفاق چھپاؤں کے اختلاف کے منافی نہیں ہوتا:-

قوله هَكَذَا انْقُلَ الْخَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا هَكَذَا انْقُلَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ وَانْدَلَ بِصَرَفِ الْإِتْقَانِ اور ابراہیم نخعی ثقہ تابعی ہیں اور ظاہر ہے کہ اس قسم کی باتیں شارع کے بتلانے ہی سے معلوم ہو سکتی ہیں تو یقیناً انہوں نے کسی صحابی کے واسطے سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو گا (عنایہ، کفایہ، شلبی)

لیکن علامہ زبیری اس کی بابت فرماتے ہیں ”غریب جداً، حافظ ابن حجر و زبیری کہتے ہیں ”لم یجدہ علامہ عینی فرماتے ہیں ”لیس ہذا موجدی“ فی الکتاب المتعلقہ بنفس الامام و یشاہد، کہ احادیث و آثار کی کتابوں میں ابراہیم نخعی کا یہ قول نہیں ملتا، علاوہ ازیں اس پر یہ بھی اشکال ہے کہ شعب بن زید میں مذکور ہے کہ صحابہ کرام کے بعد والے حضرات کا قول ان امور میں حجت نہیں ہوتا جو غیر قیاسی ہوں (حاشیہ ہراوی)

اسی لئے علامہ عینی اور محقق ابن الہمام نے استدلال کے ذریعے پر حدیث ابو سعید خدریؓ کو ذکر کیا جس کی تخریج ابن الجوزی نے العلل المتناہیہ میں کی ہے ”عن ابنی صلی اللہ علیہ وسلم قال: اقل الحيض ثلث و اكثر عشر و اقل ما بين الحيضتين خمسة عشر يوماً، کہ حیض کی کم مدت تین دن اور زیادہ مدت دس روز ہیں اور دو حیضوں کے درمیان کم از کم پندرہ دن ہوتے ہیں،

(باقی صفحہ ۱۵۵ پر)

ولا غاية الاكثر لانه يمتد الى سنة وسنتين فلا يتقدّر بتقدير الا اذا استمر بها
الدم لم يعرّف ذلك في كتاب الحيض

ترجمہ

اور طہر کی اکثر مدت کی کوئی حد نہیں، کیونکہ طہر ایک دو سال تک ممتد ہو جاتا ہے اس لئے کوئی تعیین نہیں کی جاسکتی
مگر اس وقت جب خون ہمیشہ جاری رہتا ہے اس کی تفصیل کتاب الحيض سے معلوم ہو سکتی ہے :- تشریح :-
قول ولا غاية الاكثر صحیح کی اکثر مدت کی کوئی تحدید نہیں ساری عمر بھی رہ سکتا ہے، الّا یہ کہ عورت کو ابتداء ہی سے
مسلل خون آنے لگے یا مقررہ عادت بھول جائے اور مسلسل خون آنے لگے کہ ان صورتوں میں لامحالہ اجتہاد سے
کچھ مقرر کرنا پڑیگا، چنانچہ محقق ابن الہمام نے اس کی کئی صورتیں لکھی ہیں،

اول یہ کہ عورت کو ابتداء خون آنا شروع ہوا اور وہ استحاضہ کے ساتھ بالغ ہوئی، دویم یہ کہ دس روز خون حیض دیکھ
کر بالغ ہوئی پھر سال بھر طہر رہا اس کے بعد برابر خون جاری رہا، پس ایک مرتبہ سے عادت قرار نہیں پائے گی،
سوم یہ کہ ایک ایسی عورت ہے جس کی عادت مدت سے معلوم ہے لیکن اس کو مسلسل خون جاری ہو گیا اور ساتھ ہی
وہ اپنی مقررہ عادت بھی بھول گئی نہ اب اس کو ابتداء معلوم ہے نہ انتہاء نہ درمیان، پس اگر پہلی صورت ہے یعنی
ابتداء مستحاضہ ہو کر بالغ ہوئی تو اس کیلئے ہر مہینہ سے دس روز حیض کے قرار دئے جائیں گے اور باقی زمانہ --
طہر ہوگا یعنی تیس دن کا مہینہ ہو تو بیس روز اور اسیس کا ہو تو انیس روز طہر کے شمار ہوں گے،

اور اگر دوسری صورت ہو یعنی دس روز حیض کے بعد سال بھر طہر اور پھر ہمیشہ خون جاری رہا، تو قاضی ابو خازم
عبد الحمید الدمشقی ابو عصمہ سعد بن معاذ مروزی کے نزدیک جتنے دن طہر اور حیض ہوگا اسی کا اعتبار کر لیا جائیگا
(فتاویٰ عدتہا بثلاث سنین وثلاثین یوماً)

اور اگر تیسری صورت ہو جس میں عورت اپنی مقررہ عادت بھول گئی، پس اگر ان تین باتوں میں سے بعض باتوں
میں سہو اور بعض میں نہ ہو تو دیکھا جائیگا کہ اس کو ترو حین کے ہونے میں ہے یا حیض سے نکلنے اور طہر کے ہونے

(بقیہ صفحہ ۱۵۶)

لیکن یہ حدیث ضعیف ہے، اس کا راوی ابو داؤد سلیمان بن عقیل قبول امام احمد و امام بخاری کذاب ہے،
نحوہ میں ہے کہ حق تعالیٰ نے اسے وسیعہ کے حق میں ایک ماہ کو طہر و حیض کو قائم مقام کیا ہے اور جو چیز دو چیزوں کی طرف
مضات ہو وہ ان کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوتی ہے ابداً نصف ماہ طہر کیلئے ہوگا اور نصف ماہ حیض
کیلئے، لیکن حیض کے پندرہ دن سے کم ہونے پر دلیل قائم ہو چکی اس لئے ظاہر قسمتہ یعنی پندرہ دن پر رہیگا، یہ
ستلال شیخ ابو منصور ترمذی سے منقول ہے (وفیہ نظر) مبسوط میں مذکور ہے کہ مدت طہر مدت اقامت کی
نظیر ہے، باری معنی کہ جو نماز روزہ ساقط ہوئے تھے ان میں ان کو خود موات ہے اور احادیث سے یہ بات ثابت ہے
کہ اقل مدت اقامت پندرہ یوم ہے تو اقل مدت طہر بھی پندرہ یوم ہوگی (عنایہ) :-

میں ہے یا اگر تردید حیف کے ہونے میں ہے تو نماز کیلئے تازہ وضو کرے اور اگر تردید حیف سے نکلنے اور طہ کے ہونے میں ہے تو استحساناً نہ وقت نماز کیلئے غسل کرے اور نجم الدین نسفی کی رائے یہ ہے کہ ہر نماز کیلئے غسل کرنا چاہیئے اور یہی صحیح ہے۔

اور اگر دونوں کی تعداد مکان اور دور سبب شکی ہو گئے تو عورت پر تحرر کرنا ضروری ہے جس رائے پر غالب گمان ہو جائے اسی پر عمل کرے۔ اور اگر کسی جانب غلبہ رائے نہ ہو تو ایسی عورت کو متحیرہ کہتے ہیں، اس کے لئے علی التبعین طہر یا حیف کا حکم نہیں لگایا جاسکتا تاہم شرعی احکام میں اس کو احوط جانب اختیار کرنی چاہیئے۔ مثلاً تراویح قرآن میں مصحف، دنوں میں سجد اور شوہر سے محبت کرنے میں حالتہ ہونے کے حکم پر عمل کرے۔ لیکن ہر نماز کیلئے غسل کرتی رہے صرف اوقات نماز کیلئے غسل کافی نہ ہو گا، نیز فرض، وتر اور سنن مؤکدہ سب پڑھ سکتی ہے۔ البتہ نماز میں تراویح صرف یا تجوز بہ الصلوۃ کے درجہ میں پڑھے، اور بعض کے نزدیک فاتحہ سورۃ واجب ہوگی وجہ سے دونوں پڑھنی چاہئیں اور اگر چاہے کرنا ہو تو طواف زیارت کرے کیونکہ یہ رکن ہے پھر دس روز کے بعد اس کو لوٹائے اور طواف صبر رکھنی کرے کیونکہ یہ واجب ہے۔ رمضان کے روزے بھی رکھے مگر پچیس روزوں کی قضا کرے لاحتمال کو نہا حاضرت من اولہ عشرۃ ومن آخرہ خمسۃ او بالعکس ثم یحتمل انہا حاضرت فی القضا عشرۃ فتسائم عشرتین (ادنیۃ ابو جعفر بامیس روزہ فرماتے ہیں پھر چاہے رمضان کے بعد متصلاً قضا کرے یا متفرق طور پر)

پھر عدت کے حق میں اس کیلئے طہر کی تجدید ہے یا نہیں؟ اس کی بابت اختلاف ہے بعض نے تو اس کیلئے ہر کوئی تجدید نہیں کی پس اس کی عدت کبھی بھی ختم نہ ہوگی۔ شیخ ابو نعیمہ اور قاضی ابو خازم اسی کے قائل ہیں اور امام ابن ابراہیم میانی (ادالہ بنار کی ایک جماعت) نے ایک ساعت کو چھ ماہ کی مدت مقرر کی ہے۔ اکثر مشائخ اسی پر ہیں۔ حاکم شہید فرماتے ہیں کہ اس کا ظہر و مادہ کا ہے۔ امام محمد بن حاتم کی روایت یہی ہے۔ اسی کو ابو سہل غزالی نے اختیار کیا ہے شیخ ابو علی دقاق بھی اسی کے قائل ہیں۔

برہان الدین ابن عمر بن علی بن ابی بکر مرغینانی کہتے ہیں کہ تنوی حاکم شہید کے قول پر ہے۔ زائد علی المفتی والنسارہ محمد بن مقاتل رازی کے نزدیک، نادون دن کی مدت ہے۔ وہ شیخ زعفرانی کے نزدیک ستائیس دن کی مدت ہے (فتح القدیر، عنہ یہ، کفایہ، بدائع، شلبی)۔

محمد حنیف غفرلہ گنسگو ہی

عنه لان الطهرين الذين ادنى مدة الحسبل عادة فنقصنا عنه ساعة فنقصنا عنه ثمان ساعات لا حتمان نه طلقها اول الطهرتين وينبغي ان تزداد عشرة لمثل ما قلنا ۱۲ فتح القدیر

وَدُمُ اسْتِحَاضَةٍ كَالرَّجَافِ لَا يَمْنَعُ الصَّوْمَ وَلَا الصَّلَاةَ وَلَا الْوُطْئَ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَوَضَّأَ
وَصَلَّى وَإِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَى الْحَصِيرِ وَمَا عُرِفَ حَكْمُ الصَّلَاةِ ثَبَتَ حَكْمُ الصَّوْمِ وَالْوُطْئُ بِنَتِيجَةِ إجماع

(دم استحاضہ کا بیان)

توضیح اللغہ: رعاف نکیر، قنران، قطا، ٹپکنا، حصیر، پتھر، چٹائی :- ترجمہ :-

اور استحاضہ کا خون نکیر کی طرح ہے کہ روزہ نماز اور سمبستری سے نہیں روکتا کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ
وضو، کر کے نماز پڑھتی رہ اگرچہ خون چٹائی پر ٹپکتا رہے اور جب نماز کا حکم معلوم ہو گیا تو روزہ اور وطی کا حکم بھی ثابت
اجماع سے ثابت ہو گیا :- تشریح :-

قول دوم الاستحاضۃ الخ عورت کو ہر ماہ جو خون آتا ہے اگر وہ قاعدہ کے مطابق رحم سے آئے تو اس کو حیض کہتے
ہیں جو صحت کی علامت ہے اور جو خون غیر وقت میں جاری ہو اس کا نام استحاضہ ہے جو بیماری کی علامت ہے جن
کا خون رحم کی گہرائی سے آتا ہے اور استحاضہ فرج کی ایک رگ سے جاری ہوتا ہے جس کا نام غاؤل ہے فقہاء رکی
اصطلاح میں جو خون مدت حیض سے کم اگر ختم ہو جائے یا مدت حیض سے بڑھ جائے اس کا نام استحاضہ ہے،
صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ نکحیر کی طرح استحاضہ کا خون نماز روزہ اور صحبت سے مانع نہیں ہے کیونکہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی حبیشہ ارشاد فرمایا تھا کہ،، وضو کر کے نماز پڑھتی رہ اگرچہ خون پورے پڑھتا رہے
قولہ لقولہ علیہ السلام الخ اس حدیث کی تخریج ابن ماجہ، بیہقی، ابن ابی شیبہ، دارقطنی، بزار، اسحاق بن راہویہ، امام
طحاوی و ایام احمد نے عن حبیب بن ابی ثابت عن عروہ عن عائشہ بن کب، قالت: جاءت فاطمة بنت ابی حبیشہ
الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت: یا رسول اللہ! انی امرأة أستحاض فلا اطہ فادع الصلوة؟ قال: لا انما ذلک عرق
ولیس بالحیض، اجتنبی الصلوة ایام حیضک ثم اغتسلی و توفی لكل صلوة وان قطر الدم علی الحصیر، حضرت عائشہ فرماتی
ہیں کہ فاطمہ بنت ابی حبیشہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا: یا رسول اللہ! میں
ایک عورت ہوں استحاضہ میں مبتلا رہتی ہوں پاک نہیں ہوتی، تو کیا میں نماز چھوڑ دوں؟ آپ نے فرمایا: نہیں،
یہ تو رگ کا خون ہے، حیض نہیں ہے، ایام حیض تک نماز سے علیحدہ رہ پھر غسل کر اور ہر نماز کے وقت وضو
کر اگرچہ خون پورے پڑھتا رہے،

غلامزید علی فرماتے ہیں کہ ہمارے شیخ غلام الدین نے دوسروں کی تقلید میں اس حدیث کو امام ابو داؤد کی طرف جو
منسوب کیا ہے یہ وہم ہے اس لئے کہ امام ابو داؤد نے گو اسکی تخریج کی ہے مگر ان کی روایت میں ”وان قطر الدم
علی الحصیر“ نہیں ہے پھر اس حدیث میں چند وجوہ سے کلام ہے، اول یہ کہ یہ فروع ہے یا موقوف، دوم یہ کہ اس کی
اسناد میں عروہ بن الزبیر ہے یا مزنی، سوم یہ کہ اس کے راوی حبیب بن ابی ثابت کا سماع عروہ بن الزبیر سے ثابت
ہے یا نہیں، چہاں یہ کہ حدیث میں الفاظ ”وان قطر الدم علی الحصیر“ کی زیادتی ثابت ہے یا نہیں؟
سواء اول کی بابت امام ابو داؤد نے کلام کیا ہے یا نہیں کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کو حبیب بن ابی ثابت سے امام

اعمش نے روایت کیا ہے اور اعمش سے روایت کرنا والے وکیع بن الجراح، حفص بن غیاث اور اسباط بن محمد میں جن میں سے صرف وکیع نے اس کو مرفوع کیا ہے برخلاف حفص بن غیاث اور اسباط بن محمد کے کہ انہوں نے اس کو اعمش سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو توف کیا ہے معلوم ہوا کہ اس کا رفع صحیح نہیں،

جواب یہ ہے کہ بقول صاحب جوہر نفی، جریری، سعید بن محمد الوداع، عبد اللہ بن نمیر وغیرہ ثقات نے بھی اسکو اعمش سے مرفوعاً ہی روایت کیا ہے اور بقاعدہ مسلمہ ثقات کی زیادتی مقبول ہوتی ہے، تو گو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا بھی اس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے . . . نقل کرتی ہیں اور کبھی خود ہی حکم بیان کر دیتی ہیں اور اس میں کوئی منافات نہیں، معلوم ہوا کہ یہ حدیث مرفوعاً صحیح ہے،

امردہم کا حاصل یہ ہے کہ سند میں جو عروہ ہے اس کے متعلق اشتباہ ہے کہ یہ عروہ مزنی ہے یا عروہ بن الزبیر امام احمد اسحاق بن راہویہ، بزار اور ابن ابی شیبہ نے عروہ کے ساتھ ابن الزبیر یا مزنی کچھ نہیں کہا، اور ابوالفتح ابن عساکر نے اس حدیث کو عروہ مزنی کے ترجمہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرنا ذکر کیا ہے نہ کہ عروہ بن الزبیر کے ترجمہ میں اور عروہ مزنی مجہول ہے، امام ابوداؤد نے "باب الوضوء من القبلة" کے ذیل میں سفیان ثوری کا قول نقل کیا ہے "ما حدثنا حبیب الا عن عروہ المزنی، یعنی لم یحیی شیم عن عروہ بن الزبیر" کہ ہم سے حبیب نے صرف عروہ مزنی ہی سے حدیث بیان کی ہے یعنی عروہ بن الزبیر سے حدیث روایت نہیں کی۔

جواب یہ ہے کہ ابن ماجہ اور بزار نے اس حدیث کو ابن الزبیر عن عائشہ رضی اللہ عنہا کے بیان میں ذکر کیا ہے، نیز ایک روایت میں دارقطنی نے بھی عروہ کو ابن الزبیر کی طرف منسوب کیا ہے پس یہ عروہ بن الزبیر ہوئے نہ کہ عروہ مزنی، نیز محدثین کے یہاں یہ بات طے شدہ ہے کہ جب کوئی راوی بلا نسبت مذکور ہو تو اس کو اسی پر محمول کیا جاتا ہے جو محدثین کے یہاں مشہور و معروف ہو، راوی مجہول پر محمول نہیں کیا جاتا اور ظاہر ہے کہ اس نام سے مشہور و معروف حضرت عروہ بن الزبیر ہی ہیں، رہی امام ابوداؤد کی نقل مذکورہ اس سے ضعف ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ سفیان ثوری کا قول مذکور خود ان کے علم پر مبنی ہے یعنی ان کے علم میں صرف یہی ہے کہ حبیب نے عروہ بن الزبیر سے روایت نہیں کی اور ان کے علم سے یہ لازم نہیں آتا کہ واقع میں بھی یوں ہی ہو،

سفیان ثوری کے قول کی رکاکت خود امام ابوداؤد کے بھی ذہن میں ہے اسی لئے موصوف نے باب مذکور کے ذیل میں یہ بھی کہا ہے "وقد روی حمزة الزيات عن حبیب عن عروہ بن الزبیر عن عائشہ رضی اللہ عنہا صحیحاً، کہ حمزہ زیات نے بطریق حبیب عن عروہ بن الزبیر عن عائشہ رضی اللہ عنہا ایک صحیح حدیث روایت کی ہے، معلوم ہوا کہ سفیان ثوری کا

لیکن وہ کون سی حدیث ہے جو حبیب نے حضرت عروہ بن الزبیر سے روایت کی ہے اور موصوف نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے اس میں قدرے خفا رہے کیونکہ حبیب نے بسند عروہ عن عائشہ چار حدیثیں روایت کی ہیں پہلی حدیث تو یہی ہے جو حدیث ہے، دوسری حدیث یہ ہے "ان ابی صلی اللہ علیہ وسلم قبل امراة من نسائه ثم خرج الى الصلوة (باقی بر ص ۱۵۹)"

قول خود امام ابو داؤد کے نزدیک بھی قابل قبول نہیں ہے۔

امرموم کی بابت علی بن المدینی فرماتے ہیں کہ حبیب بن ابی ثابت نے حضرت عروہ بن الزبیر سے نہیں سنا، امام ترمذی نے کتاب الحج کے باب ماجاء فی عمرہ رجب کے ذیل میں امام بخاری سے بھی یہی نقل کیا ہے، جواب یہ ہے کہ ابو عمرو ابن عبد البر کہتے ہیں کہ بلاشبہ حبیب نے عروہ کا زمانہ پایا ہے، جس کا کوئی بھی منکر نہیں بلکہ وہ تو حضرت عروہ سے اوپر کے لوگوں سے بھی روایت رکھتا ہے، امام ابو داؤد کا قول مذکور اس بات کی قوی دلیل ہے کہ حبیب نے حضرت عروہ سے سنا ہے ورنہ حدیث کیسے صحیح ہوتی، مزید برآں ابن ماجہ کی روایت میں ”حبیب بن ابی ثابت عن عروہ بن الزبیر عن عائشہ رضی اللہ عنہا کی تصریح سونے پر سہاگات، پھر القصال روایت کیلئے ثبوت سماع ہی ضروری نہیں بلکہ صرف امکان لقا ہی کافی ہے جیسا کہ امام مسلم نے صحیح کے مقدمہ میں ثابت کیا ہے،

امر چہارم کا جواب یہ ہے کہ ابن ابی شیبہ اور دارقطنی کی روایت میں بھی الفاظ مذکورہ کی زیادتی ثابت ہے۔ (فائدہ) علامہ زلمعی نے نصب الراية میں ذکر کیا ہے کہ اس باب میں صحیح بخاری کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے ”قالت اعتكفت مع النبي صلى الله عليه وسلم امرأة من نسائه وكانت تري الدم والصفرة والطحست تحتها دى نعلين“ کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ آپ کی ازواج میں سے ایک نے اعتکات کیا، وہ خون اور زردی دیکھتی تھیں ان کے نیچے موتا اور وہ نماز ادا کرتی تھیں۔

قولہ تو ضعیف و ضعیف الخ آپ کا یہ ارشاد حضرت فاطمہ بنت ابی حبیشہ رضی اللہ عنہا کے حق میں ہے، ابن الاثیر، ابن عبد البر اور ابن حجر وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عورتوں کی ایک جماعت مبتلائے استخاضہ تھیں جن میں سے دس کے نام یہ ہیں، ام المومنین زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا (ذکرہ ابو داؤد) حمہ بنت جحش رضی اللہ عنہا، ام حبیبہ بنت جحش رضی اللہ عنہا، اخت میمونہ لامبا، فاطمہ بنت ابی حبیشہ (قصہا من عائشہ فی الصحیحین) سہلہ بنت سہیل (ذکرہ ابو داؤد) سورہ بنت زید رضی اللہ عنہا (ذکرہ العلماؤں المستب عن الحکم عن ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین) زینب بنت ام سلمہ رضی اللہ عنہا (ذکرہ البیہقی و الاسماعیلی) اسماء بنت مرثد (ذکرہ البیہقی وغیرہ) بادیہ بنت غیلان (ذکرہ ابن منذر)

قولہ ولما عرف الخ یعنی جب حیث مذکور سے عبارت نماز کا حکم ثابت ہو گیا تو دلالتہ روزہ اور وطی کا حکم بھی ثابت ہو گیا اس واسطے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ دمہ جم صلوٰۃ و صوم اور وطی تیوی سے مانع ہے اور دم عرق (باقی برصنہ السلام) (بقیہ حاشیہ مشاہد)

طم تومنا، قال عروہ: نقلت لها: من ہی الا انت، فضحکت، ”میری حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمرہ کی بابت ہے کہ آپ نے عمرہ کون سے مہینہ میں کیا، چوتھی حدیث یہ ہے ”عن حمزہ الزبیری عن حبیب بن ابی ثابت عن عروہ عن عائشہ رضی اللہ عنہا قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: اللهم عافنی فی حبسہ ای اھاس کی تخریج امام ترمذی نے کتاب الدعوات میں کی ہے لیکن ان کے یہاں عروہ بن الزبیر کی تصریح نہیں ہے مگر صاحب جوہر نقی نے تخریج کی ہے کہ امام ابو داؤد نے جس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے وہ یہی ہے۔

ولو زاد الدم على عشرة ايام ولها عادة معروفة ونها ردت الى ايام عاداتها والذي زاد استحاضة لقوله عليه السلام المستحاضة تدعى الصلوة ايام اقرائها ولان الزائد على العادة يجانس ما زاد على العشرة فيلحق به

ترجمہ

اور اگر خون دس دن سے بڑھ جائے اور انحالیکہ عورت کی قررہ عادت اس سے کم تھی تو معینہ عادت کی طرف لوٹا دیا جائیگا اور جو اس سے زائد آیا ہے وہ استحاضہ ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مستحاضہ زمانہ عین تک نماز چھوڑے رکھے اور اس سے کہ جو عادت پر زائد ہے وہ اس کا ہم جنس ہے جو دس پر زائد ہے تو اسی کے ساتھ ملحق ہوگا۔ تشریح:

قولہ ولو زاد الدم الخ اس کو یوں سمجھو کہ عورت کی تین حالتیں ثابت ہو جس کو ابھی حیض آنا شروع ہوا ہو، معتادہ (بقیہ صفحہ ۱۵۹)

ان میں سے کسی سے بھی مانع نہیں ہے اور جب دم استحاضہ ہو حدیث مانع صلوٰۃ نہ ہو تو یہ بات واضح ہوگی کہ یہ دم عرق ہے نہ کہ دم رحم پس اس سے دلالت ہے بحکم اجماع صوم و وطی کا حکم بھی مکمل آیا (کذا فی الکفایہ) اس پر بلا وادنے یہ شکال ذکر کیا ہے کہ دم عرق کے مانع نہ ہونے پر جو اجماع ہے وہ اس وقت ہے جب وطی کرنے میں خون سے نزدیک نہ ہوتی ہو جیسے نکیر کا خون ہے، اور اگر نزدیک ہوتی ہو جیسا کہ دم استحاضہ میں یہ بات متحقق ہے تو پھر اجماع نہیں چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے "ان المستحاضة لا یاتیہا زوجہا" امام بخاری اور مسلم کے قائل ہیں اور ابن سیرین اس کو مکروہ کہتے ہیں امام احمد فرماتے ہیں کہ شوہر مستحاضہ کے پاس نہ جانے والا یہ کہ اس حالت پر طویل عرصہ گزر جائے یا اس کو زنا میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہیں۔

قولہ بنتیجۃ الاجماع الخ بقول صاحب عنایہ بعض نتیجۃ الاجماع کی تفسیر دلالتہ الاجماع سے کی ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ مستحاضہ کے ذمہ نماز کے واجب ہونے پر اجماع مسامع ہے اور اس اجماع سے وجوب صوم و حلت وطی بطریق اولیٰ ثابت ہو جاتی ہے اس واسطے کہ دم استحاضہ نماز کی شرط طہارت کے منافی ہے اس کے باوجود نماز کے حق میں اس کو کائن لم یکن قرار دیا گیا تو صوم و وطی کے حق میں اس کو بدرجہ اولیٰ معدوم شمار کیا جائیگا کیونکہ دم استحاضہ اور صوم و وطی کے مابین کوئی منافیات ہی نہیں ہے) صاحب کافی اور صاحب مجتبیٰ اس تفسیر کی بابت کہتے ہیں کہ یہ تفسیر نہ انقطاع صحیح ہے اور نہ معنی بلکہ اس کی تفسیر بالحکم کہیں زیادہ منطبق ہے :-

محکم دلائل سے مزین و متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

جس کی حیض کے بارے میں کوئی عادت ہو، اس کی پھر دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کی ایک ہی مقررہ عادت ہو، دوسری وہ جس کی عادت مختلف ہو کہ کبھی پانچ کبھی سات دن حیض آتا ہو، پس اگر حیض میں دس دن سے زیادہ خون آجائے در انحالیکہ اس کی عادت مقررہ اس سے کم تھی تو اس کا حیض معینہ عادت کے موافق ہی سمجھا جائیگا اور لاندہ خون استحاضہ ہوگا، امام شافعی فرماتے ہیں کہ اس صورت میں عورت زائد مقدار میں الوان سے تمیز کر لے گی کہ اگر خون کا رٹھا سیاہ ہو یا خالص سرخ رنگ کا ہو تو وہ تھیں صین ہوگا اور ایام کا اعتبار نہ ہوگا، اور اگر ایسا نہ ہو تو استحاضہ ہوگا، اور اگر بذر بیہ الوان تمیز ممکن نہ ہو یا میں طور کہ خون نہ بالکل سیاہ ہو نہ بالکل سرخ ہو بلکہ دونوں کے مشابہ ہو تو اس صورت میں ایام کا اعتبار ہوگا۔ ہمارے دلیل رشاد نبوی ہے "المستحاضۃ تدرع الصلوۃ اھ" :-

قولہ لقولہ علیہ السلام الخزمیہ حدیث جبر عدی بن ثابت رضی اللہ عنہ، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا، حضرت سیدہ زینب رضی اللہ عنہا، مروی ہے، اول کی تخریج ابو داؤد، ترمذی، ابن ماجہ، طحاوی، دارمی اور بیہقی نے عن شریک عن ابی الیقظان عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن جبرہ کی ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی المستحاضۃ : تدرع الصلوۃ ایام اقربا لها ثم تغتسل وتصلی"، اس کی بابت امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس کو ابو الیقظان سے روایت کرنے میں شریک راوی متفرد ہے۔

موصوف کہتے ہیں کہ میں نے امام بخاری سے حدیث عدی بن ثابت عن ابیہ عن جبرہ کے متعلق دریافت کیا کہ عدی کے دادا کا کیا نام ہے؟ تو آپ نے کوئی نام نہیں بتایا، میں نے کہا کہ عیسیٰ بن معین اس کا نام دینا رہتا ہے تو آپ نے اس کو قابل اعتناء نہیں سمجھا علامہ مندرجی نے اپنی مختصر میں بعض کا قول نقل کیا ہے کہ یہ عدی کے نانا ہیں اور ان کا نام عبداللہ بن یزید الخطمی ہے۔ حافظ دارقطنی کہتے ہیں ولایصح من ہذا کلمہ شیء، نصب الراية میں ہے کلام الائمة بدل علی انه لا یعرف ما اسمہ :-

اور اس کا راوی ابو عبداللہ شریک بن عبداللہ ابن ابی شریک، نخعی قاضی کوفہ (ادامطام) مشکم فیہ ہے، اور ابو الیقظان عثمان بن عمیر (جلی) کوفی (اعلیٰ) ناقابل احتجاج ہے (نصب الراية) شریک کی بابت شیخ ازہدی کہتے ہیں کان صدوقا الا انه ما مل عن القصد خالی المذہب کسی الخط کثیر الوہم مضطرب الحدیث لیکن یحییٰ بن معین شیخ عجلی اور ابیہم حربی نے اس کی توثیق کی ہے۔ قاضی کوفہ ہونے کے وقت سے اس کا حافظہ بگڑ گیا تھا۔

اور ابو الیقظان کو امام احمد، محمد بن عبداللہ بن نمیر اور شیخ ابو حاتم اور بقول ابن عبدالبر سب نے ضعیف کہا ہے شیخ ابن مہدی نے تو اس کی حدیث کو بالکل ہی ترک کر دیا ہے، عمرو بن علی کہتے ہیں کہ اس سے یحییٰ بن حسین، عبد الرحمن، اور شعبہ کوفی بھی خوش نہیں ہے، ابن حبان کہتے ہیں کہ یہ آخر عمر میں اتنا غلط ہو گیا تھا کہ اس کو یہ بھی معلوم نہ ہوتا تھا کہ میں کیا کہہ رہا ہوں اس لئے اس سے احتجاج جائز نہیں، ابن عدی کہتے ہیں کہ یہ روای المذہب خالی درجہ کا شیعہ اور قائل بالرجعہ تھا اس کے ہاں وہ اس کی حدیث لکھی جاسکتی ہے۔ (یاقی بر ص ۱۲۲)

ای قدرین اخلو، اما خلق المسیروا انشاء اللہ آمینون متقیین و کرم متحرین، ای مقارین اتلیق و استقیر یہ بھی ممکن ہے کہ لغت خاصہ، یعنی منہر اس لئے منسوب ہو کہ یہ ابیات (یعنی للمفاعل) کا مفعول بہ سبب (عنایہ، کفایہ)۔

قول کا مطلب یہ ہے کہ اگر عورت ابتداء ہی سے بالغ ہونے کے ساتھ استحاضہ میں مبتلا ہو جائے تو اگرچہ اس کی بابت یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ اگر یہ عورت مستحاضہ نہ ہوتی تو شاید خون دس دن سے کم اگر بند ہو جاتا لیکن حیض کی مدت میں جس قدر اس کے حیض ہونے کا یقین ہے اس کی موجودگی میں یہ وہم حیض سے نکالنے اور استحاضہ میں داخل کرنے کیلئے مفید نہیں ہو سکتا لان الیقین لا یزول بالشک اس لئے اس کا حیض ہر ماہ دس روز ہوگا اور باقی استحاضہ ہو کر یگا، البتہ امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ صوم و صلوٰۃ کے حق میں اس کا حیض تین دن ہوگا اور و طہ کے حق میں دس روز اخذ بالا احتیاطاً کذا فی الظہیر یہ :-

(فائدہ) محقق ابن الہمام نے فتح القدیر میں لکھا ہے کہ بن عورت کی عادت عروف سبب اگر وہ عادت سے زائد خون آتا دیکھے تو کیا فوراً اس کو نماز چھوڑ دینی چاہیے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے بعض کی رائے یہ ہے کہ نماز فوراً نہیں چھوڑنی چاہیے کیونکہ اس کا حیض ہونا متیقن نہیں ہے اور بعض کی رائے یہ ہے کہ فوراً چھوڑ دینی چاہیے کیونکہ اصل تو یہی ہے کہ خون حیض مانا جائے جو صحت کی علامت ہے اور استحاضہ پر محمول کرنا جو غیر طبعی اور مرض کی عارضی حالت ہے۔ بعید ہے یہی اس ہے (مجتبیٰ) ہاں اگر دس روز سے خون زیادہ نہ ہو تو پھر بالا اتفاق دس دن حیض کے ہوں گے،

البتہ اس میں اختلاف ہوگا کہ اب اس کی عادت دس دن کی مانی جائیگی یا دوسرے مہینہ کی کیفیت کا انتظار کیا جائیگا؟ اور یہ اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ایک ہی مرتبہ سے عادت بدل جاتی ہے یا نہیں؟ امام ابو یوسف کے نزدیک صرف ایک دفعہ عادت تبدیل کرنے کیلئے کافی ہے اور طہرین کے نزدیک کافی نہیں ہے امام شافعی کا قول اور اسی کے قریب امام مالک کا قول بھی یہی ہے، علامہ اور کالی بس سے کہ فتویٰ امام ابو یوسف کے قول پر ہے، پھر یہ اختلاف عادت اصلی میں ہے نہ کہ جعلی میں، اور اصلی عادت یہ ہے کہ اردفعہ خون اور دفعہ طہر یکساں اور مسلسل ہوں (مما نسب) و محتار نے جو عادت اصلی ہو کر کیلئے بھی ایک ہی مرتبہ کو کافی سمجھا ہے وہ ان کا وہم ہے، اصل وہ صرف عادت مشتعل ہونے کیلئے کافی ہے، البتہ جب دو مرتبہ طہر جو میں متفق ہوں تو عادت اصلی ہے، اور ثمرہ اختلاف اس وقت ظاہر ہوگا جب دوسرے مہینہ میں خون منقطع ہو جائے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک ہر ماہ تین اور طہر کے دن وہ ہوں گے جو آخر میں دیکھے ہیں و عندہا علی ما کان قبلہ،

اور جعلی عادت ہے کہ تین دفعہ طہر اور خون مختلف دیکھے اور پھر خون منقطع ہو جائے مثلاً ایک عورت کو ابتداء پانچ روز خون اور سرہ روز طہر ہو لیکن دوسری دفعہ بارہ روز خون اور سولہ دن طہر اور تیسری مرتبہ تین دن خون اور پندرہ روز طہر ہو جائے اور اس کے بعد خون منقطع نہ ہو تو قبول مجتبیٰ براہیم میدانی اور سبط (باقی ص ۱۶۴)

سو حضرت ابن عمرؓ، ابن الزبیر، عطاء بن ابی رباح، ہر نماز کیلئے غسل کہتے تھے، حضرت عائشہؓ رنہ اور حضرت علیؓ رنہ سے ایک روایت روزانہ غسل کی بھی ہے، حضرت ابن السائبؓ حسن سعد وزانہ نماز ظہر کے وقت غسل مروی ہے، شرح منہب، ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ مستحاضہ آخر وقت ظہر میں غسل کر کے ظہر کی نماز آخر وقت میں اور عصر کی نماز اول وقت میں ادا کرے پھر آخر وقت مغرب میں غسل کر کے مغرب کی نماز آخر وقت میں اور عشاء کی نماز اول وقت میں پڑھے اور فجر کیلئے علیحدہ غسل کرے (نہایت) جمع کی یہ صورت حضرت علیؓ و ابن عباسؓ رنہ سے بھی مروی ہے، جو حضرات ہر نماز کیلئے غسل کو ضروری کہتے ہیں ان کا استدلال حضرت حبیبہ بنت جحش کی حدیث سے ہے کہ اس کے بعض طرق میں ہر نماز کیلئے غسل کرنے کا حکم موجود ہے چنانچہ امام ابو داؤد نے بطریق زہری عن عروہ عن عائشہؓ روایت کیا ہے۔ "قالت: ان ام حبیبہ بنت جحش استحيضت في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فامر بالانكسار لكل صلوة،" کہ عہد نبوی میں ام حبیبہ بنت جحش کو خون آنے لگا تو آپ نے ان کو ہر نماز کیلئے غسل کرنے کا حکم فرمایا، ابو داؤد کہتے ہیں کہ اس کو ابو الولید طیالسی نے بھی روایت کیا ہے مگر میں نے ان سے نہیں سنا انہوں نے بروایت سلیمان بن کثیر بسند زہری بواسطہ عروہ حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے کہ زینب بنت جحش کو خون آنے لگا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ہر نماز کیلئے غسل کرنے کا حکم فرمایا۔ اور اس کو عبد الصمد بن سلیمان بن کثیر سے روایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ آپ نے فرمایا: ہر نماز کیلئے وضو کر، ابو داؤد کہتے ہیں کہ یہ عبد الصمد کا حکم ہے اور اس سلسلہ میں صحیح قول ابو الولید کا ہے، پس موصوف نے ابو الولید طیالسی کی روایت کے ذریعہ روایت ابن اسحاق کو تقویت پہنچا کر یہ ثابت کیا ہے کہ ہر نماز کے لئے غسل کا حکم حضرت عائشہؓ پر موقوف نہیں بلکہ مرفوع ہے۔

جواب یہ ہے کہ بقول حافظ ابن حجر امام زہری سے یہ الفاظ مرفوعہ صرف محمد بن اسحق نے روایت کئے ہیں زہری کے دیگر ثقہ اور حفاظ شاگرد عمرو بن الحارث، یونس بن یزید، لیث بن سعد، عمر، ابراہیم بن سعد، سفیان بن عیینہ، ابن ابی زئب اور اوزاعی وغیرہ کسی نے بھی یہ الفاظ مرفوعہ روایت نہیں کئے بلکہ سب نے حضرت عائشہؓ پر موقوف کیا ہے، پس محمد بن اسحاق کی روایت ان ثقہ راویوں کی روایات کے برابر نہیں ہو سکتی۔ علامہ منذری نے بحوالہ صحیح مسلم لیث بن سعد سے نقل کیا ہے کہ ابن شہاب نے یہ ذکر نہیں کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ام حبیبہ کو ہر نماز کے لئے غسل کا حکم فرمایا تھا بلکہ وہ از خود ایسا کرتی تھیں حافظ بیہقی کہتے ہیں کہ زہری سے صحیح روایت جمہور کی ہے جس میں صرف ایک بار غسل کا حکم ہے رہا امام ابو داؤد کا ابو الولید کی روایت سے ابن اسحاق کی روایت کو تقویت پہنچانا سو یہ اس لئے قابل حجت نہیں کہ موصوف نے اس کو ابو الولید سے نہیں سنا، حالانکہ موصوف ابو الولید کے شاگرد ہیں علامہ ازیں ابو الولید کی روایت زینب بنت جحش کے قصے سے متعلق ہے اور ابن اسحاق کی روایت ام حبیبہ بنت جحش کے قصہ میں ہے، اور اگر مرفوع ہی تسلیم کر لیں تو بقول حافظ ابن حجر حدیث ام حبیبہ میں

حکم غسل کو استحباب پر مبنی کر کے جمع بین الحدیثین ممکن ہے یا القبول امام طحاوی حدیث ام حبیبہ حدیث فاطمہ بنت ابی جہش سے منسوخ ہے کیونکہ فاطمہ کی حدیث میں ہر نماز کے لئے صرف وضو کا حکم ہے، جو حضرات بنی و احد جمع بین الصلوٰتین کیلئے کہتے ہیں ان کی دلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے جس کی تخریج امام ابو داؤد نے کی ہے۔ قالت ان سہلۃ بنت سہیل استفیضت فاشتت البی علی اللہ علیہ وسلم فامر بان تغتسل عند کل صلوٰۃ فلما جہدہا ذلک امر بان یجمع بین الظہر والعصر بغسل واحد وغسل لا یصح، کہ سہلۃ بنت سہیل کو استحاضہ کا خون آیا وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں تو آپ نے ان کو ہر نماز کیلئے غسل کرنے کا حکم فرمایا اور جب ان پر یہ عمل شاق گزرا تو آپ نے ایک غسل سے فجر کی نماز پڑھنے کا حکم فرمایا، لیکن احناف و شوافع بلکہ جہور کے نزدیک ہر نماز کیلئے غسل کرنا ضروری نہیں بلکہ صرف وضو واجب ہے۔ احناف کے یہاں۔۔۔ نماز کے وقت کے لئے اور شوافع کے یہاں ہر نماز کے لئے جس کی تشریح معادلہ آگے آرہی ہے:-

(تنبیہ) علامہ شوکانی نے یہاں ایک اشکال نقل کیا ہے اور وہ یہ کہ استحاضہ کے واسطے ہر نماز کے وقت غسل کا ثبوت کسی صحیح دلیل سے نہیں ہے اور یہ تکلیف شاق ہے جس کو اللہ کے مخلص بندے بھی نہیں اٹھا سکتے چوائیکہ ناقص عورتیں، مگر یہ بات قاطعہ ہے کیونکہ استحاضہ کیلئے غسل ہر نماز کیلئے بھی ثابت ہے اور غسل واحد سے جمع بین الصلوٰتین بھی، اس کو خود حافظ ابن حجر نے بھی تسلیم کیا ہے اندھم نے امام ابو داؤد کے حوالہ سے اوپر ثابت بھی کیا ہے، امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ایک کوفیہ عورت مرض استحاضہ میں مبتلا ہوئی اور اس میں دو سال تک پریشان رہی، پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مسئلہ پوچھا آپ نے ہر نماز کے وقت غسل کا حکم فرمایا اس کے بعد وہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس گئی آپ نے فرمایا: میں بھی وہی جانتا ہوں جو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بتلایا ہے ان سے عرض کیا گیا کہ کوفہ میں سرودی زیادہ ہے اور اس کو ہر نماز کے وقت غسل کرنا بہت دشوار ہے، آپ نے فرمایا: اگر نہ ایسا ہوتا تو اس کو اس سے بھی زیادہ مشقت والی تکلیف میں مبتلا کر دیتا (بذل):-

قولہ یتوضون الوقت انما احناف ادا امام احمد کے نزدیک استحاضہ اور دیگر معذورین کیلئے ہر نماز کے پورے وقت کیلئے ایک وضو ضروری ہے اور اس معذرت سے ان کی طہارت وقت کے اندر باطل نہ ہوگی پس جس عورت کو استحاضہ کی شکایت ہو یا کسی کو ہر وقت پیشاب جاری رہنے کا مارہ ہو یا دائمی نکیر ہو یا نہ رکھنے والا زخم ہو تو ان سب کو ہر نماز کے وقت تازہ وضو کرنا چاہیے پھر اس وضو سے جتنے چاہیں فرائض و نوافل، واجبات پڑھ سکتے ہیں۔

محمد حنیف غفرلہ لکھو ہی

ولنا قوله عليه السلام استخاضت تتوضأ الوقت كل صلاة وهو المراد بالاول لان اللام
تستعار للوقت يقال اتيك لصلاة الظهر اي وقتها ولان الوقت اقيم مقام الزداء
تيسيراً فيدار الحكم عليه

ترجمہ

اور ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ستحائز نماز کے وقت کیلئے وضو کرے۔ اور پہلی روایت سے مراد بھی یہی ہے کہ چونکہ لام کو وقت کیلئے مستعار لیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے اتیک لصلوة الظهر یعنی تیرے پاس نمازِ ظہر کے وقت آؤں گا، اھ اس لئے کہ وقت کو بغرض سہولت ادا کے قائم مقام کر دیا گیا ہے تو حکم بھی اسی پر دائر رہے گا۔ تشریح: قولہ ولنا قولہ الخ ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ المستحاضۃ تتوضا لوقت کل صلوۃ کہ مستحاضہ کو ہر نماز کے وقت کیلئے وضو کر لینا چاہیئے۔ اس حدیث کی بابت حافظ ابن حجر نے داریہ میں کہا ہے۔ "لم أجده قط" علامہ عینی بنایہ میں فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے اس حدیث کو غریب کہا ہے یعنی بلفظ۔ "لوقت کل صلوۃ" مگر ایسا نہیں ہے اس واسطے کہ یہ حدیث اسی لفظ کے ساتھ حدیث فاطمہ بنت ابی جیش کے بعض طرق میں اسی طرح مروی ہے۔ "توضی لوقت کل صلوۃ"۔

چنانچہ حافظ ابن قدامہ حنبلی نے المغنی ص ۳۷۹ میں اس کو تسلیم کیا ہے کہ فاطمہ بنت ابی جہش کی حدیث میں بعض راویوں سے لفظ "توضی" لوقت کل صلوٰۃ، بھی روایت کیا گیا ہے (سبط ابن الجوزی فرماتے ہیں کہ اس کو امام ابو حنیفہ نے اسی طرح روایت کیا ہے، شرح مختصر الطحاوی اور) امام سرخسی کی مبسوط میں ہے کہ امام ابو حنیفہ نے اس کو ابن ہشام بن عروہ عن اسیس عائشہ، یوں روایت کیا ہے (ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لفاطمہ بنت ابی جہش) توضی لوقت کل صلوٰۃ (وذكره محمد بن الأصيل معضلاً) نیز ابو عبد اللہ بن بطلان نے اپنی استناد کے ساتھ حمہ بنت جحش سے روایت کیا ہے "وأنه عليه السلام أمر بأن تغتسل لوقت كل صلاة، والغسل يغني عن الوضوء فبطل الاشتراط لكل صلاة أحد

صاحب تحفۃ الاحوذی اور صاحب مرعۃ نے امام اعظم کی روایت "توضی لوقت صلوة" پر یہ
اعتراض کیا ہے کہ امام صاحب لفظ "وقت" کی زیادتی میں تنفر دہیں اور وہ بتصریح حافظ ابن عبد البر
سینی الحفظ تھے۔ چنانچہ تحقیق الکلام ص ۳۹ میں تمہید سے یہ عبارت نقل کی گئی ہے "و قد روی ہذا
الحديث ابو حنيفة عن موسى بن ابي عائشة ولم يسنده غير ابي حنيفة وهو مسمى الحفظ عند اهل
الحديث"

جواب یہ ہے کہ عبارت مذکورہ سے یہ ثابت کرنا کہ خود حافظ ابن عبد البر نے امام صاحب کو سنی الحفظ کہا ہے یہ بہت بڑی تبلیہ ہے، حافظ ابن عبد البر نے اپنی طرف سے امام صاحب کو ہرگز سنی الحفظ نہیں کہا، بلکہ انھوں نے اہل حدیث کی بات نقل کی ہے اور اصل حدیث سے ان کی مراد صرف وہ روایات و ناقصین حدیث

ہیں جو فقہ حدیث یا معانی حدیث سے بے تعلق ہیں یا کم تعلق رکھتے ہیں چنانچہ حافظ ابن عبد البر رحمہ اللہ انتقاد میں ان کلمات جرح پر کلام کرتے ہوئے جو امام مالک سے امام اعظم کے بارے میں نقل کئے گئے ہیں لکھ سہے کہ۔
ان سب اقوال کی روایت امام مالک سے اہل حدیث نے کی ہے لیکن اصحاب مالک جو اہل الرائے ہیں وہ امام اعظم کے بارے میں ایسی جرح کا کوئی ایک قول بھی امام مالک سے نقل نہیں کرتے۔

اس میں موصوف نے یہ بات بالکل صاف کر دی کہ امام صاحب پر جرح کر نیوالے وہی ہیں جو نرسے محدث یا رواۃ و تاتیلین حدیث ہیں، باقی فقہاء محدثین یا اہل علم محدثین ایسا نہیں کر سکتے اور نہ انہوں نے ایسا کیا ہے، علاوہ ازیں مسافظ موصوف اتنی کچی بات کیسے کہہ سکتے ہیں جب کہ امام صاحب کے جلیل القدر جتید الحفظ محدث ہونے پر متعدد شہادتیں موجود ہیں چنانچہ سید الحفاظ یحییٰ بن معین فرماتے ہیں کہ امام صاحب ثقہ تھے میں نے کسی کو نہیں سنا کہ ان کی تضعیف کی ہو، مشہور محدث یزید بن ہارون فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ تقی، نقی، زاہد و عالم، صدوق اللسان اور حافظ فی زمانہ تھے، امیر المؤمنین فی الحدیث، حضرت شعبہ فرماتے ہیں واللہ امام ابو حنیفہ حسن الفہم جتید الحفظ تھے،

پھر یہاں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں امام احمد نے دوسرے ائمہ کو چھوڑ کر امام اعظم کے مسلک کو اختیار کیا ہے اگر "وقت کل صلوٰۃ" والی حدیث غریب تھی اور اس کی روایت کر نیوالے صرف امام صاحب تھے جن کو بعض لوگ سنی الحفظ بتلاتے ہیں تو پھر امام احمد نے کس حدیث کے ذریعہ امام اعظم والی مسلک اختیار کیا ہے؟ یقینی بات ہے کہ امام احمد نے بھی امام صاحب کے حدیثی استدلال کو ضرور اہمیت دی ہے، بہر کیف حدیث مذکور کی اسناد صحیح ہے نہ امام ابو حنیفہ کے ثقہ ہونے میں کوئی شبہ ہے اور نہ ان کے فضائل و کمالات میں کسی قسم کے شک و تردید کی گنجائش ہے:-

قولہ: "وہو المراد انہ امام شافعی کے استدلال کا جواب ہے کہ انہوں نے جو حدیث "تتوضا لكل صلوٰۃ" استدلال میں پیش کی ہے اس میں بھی لفظ صلوٰۃ سے مراد وقت صلوٰۃ ہی ہے تو یہ محتمل تاویل ہوئی کہ اس میں عین صلوٰۃ اور وقت صلوٰۃ دونوں کا احتمال ہے، اور ہم نے جو حدیث ذکر کی ہے وہ محکم ہے یعنی صرف ایک معنی متعین ہے فوجب حمایہ علی الحكم، اس کی تشریح بقول شیخ الاسلام وابن الہمام یہ ہے کہ لسان شرع و محاورہ عرف سر و لحاظ سے لفظ صلوٰۃ کا استعمال بمعنی وقت صلوٰۃ شائع ذائع ہے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "مخلف من بعدہم خلفوا انما عوا الصلوٰۃ" یعنی ان کے بعد ایسے ناخلف لوگ آئے جنہوں نے اوقات صلوٰۃ کو ضائع کر دیا، حدیث میں ہے "جعلت لی الارض مسجدًا و طہر راسیما و رکعتی الصلوٰۃ یمت و صلیت" اس میں الصلوٰۃ سے مراد وقت صلوٰۃ ہے نہ کہ نفس صلوٰۃ لان الصلوٰۃ فعل و انہ لا یسبقہ ولا یتاخر، نیز ارشاد نبوی ہے ان للصلوٰۃ اولًا و آخرًا، اسی وقت الصلوٰۃ اولًا و آخرًا عرف کی مثال یہ ہے کہ "اتیک للصلوٰۃ الظہر" بولا جاتا ہے اور اس سے مراد صلوٰۃ ظہر کا وقت ہوتا ہے (نہایہ، فتح، کفایہ)

تیسرے فرض کے وقوع سے ہا اتفاق موقوف کا اور اگر ناجائز ہے۔ معلوم ہوا کہ فی الحقیقت ہر نماز کے لئے وقوع مراد نہیں
اور جب حقیقت مراد نہ ہوئی تو نماز مراد لیا جائے کہ داخل فرض کے ثابت ہے لیکن وہ نماز کہ نماز کے وقت کیلئے
وقوع کرے، شرعی اور عرفی معادرو پر چکر ٹھانے سے اس لئے کسی کو رائج سمجھا جائیگا :-

قولہ ولان اللام تسمیہ ہا الزامیہ کے ساتھ وقت کا چونکہ وقت میں سہاگوں سے اعتبار ہے کہ اختصاف وقت کے لئے
رزم ہے ہم کو وقت کیلئے سے ہا لیا جاتا ہے اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ لام حرف سہا اور وقت اسم ہے اور
اسم کے لئے حرف کو مستعمل نہیں لیا جاتا۔ جواب یہ ہے کہ اول تو اسم کیلئے حرف کے ساتھ ہمارے کا ممنوع ہونا تسلیم
نہیں اس لئے کہ لام بمعنی غیر اور غیر بمعنی ہا سے ہمارے ہوتا ہے واذلک ہا استعارۃ الحرف للاسم والاسم الحرف دوسرے
یہ کہ علم بیان میں یہ بات ہے کہ ہا کہ استعارۃ فی الحرف اس سے ہمارے کے ثابت ہوتا ہے جو متعلق معانی حروف
میں ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے اس کو استعارۃ تبعیہ کہتے ہیں جیسے آیت "فالتقلید ان فرعون لیکون لہم عذرا و عذرا
میں استعارۃ تبعیہ ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ال فرعون نے جو اٹھایا تھا اس کی غرض یہ تھی
کہ وہ ان کو اپنا فرزند بنا کر پرورش کریں نہ یہ کہ آپ ان کے حق میں دشمن ثابت ہوں پس اس متعلق عداوت و حزن مرتب
ہے آیت میں اس کے ترتیب کو التقادار کے مطلق علت زمان کے ساتھ تشبیہ و بیکر جو لام مشبہہ یعنی
التقادار کی مخصوص علت زمانی اعمیت و تمیز کے لئے مؤنوس ہے اس کو مشبہہ یعنی مخصوص عداوت و
حزن میں استعمال کر لیا پس یہاں سے استعارۃ از مطلق ترتیب علیت و غرضیت میں ہوا پھر ترجیحا
لام میں ہوا، شکی اس طرح کہ لکل سملوۃ میں ہے کہ سملوۃ سے وقت مراد ایک وقت کو اس کے ساتھ
تشبیہ و بیکر ہے جو وقوع کی غرض و غایت ہے :-

قولہ ولان الوقت الخ یہ ہا سی دوسری دلیل ہے جو قواعد شرعیہ کے موافق ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ادائیگی
نماز کا حکم بالاتفاق وقت سے متعلق ہے تا کہ وقت کے اندر جس چیز میں بھی ادا کر لیا وہ ادا اور مقبول ہی سمجھی جائے
مثلاً ایک شخص اول وقت میں، دوسرا درمیان وقت میں، تیسرا آخر وقت میں نماز پڑھتا ہے تو سب کی ادائیگی تمیز
حکم بھی جائیگی اور سب کی نمازیں مقبول ہوں گی اس سے معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ نے یہ ایک آسانی دی ہے کہ وقت
کو اول کے قائم مقام کر دیا کیونکہ مکلف آدمی کو کبھی وقت وادار، متعدد فرائض کی ادائیگی کی ضرورت ہوتی
ہے اگر وقت کو اول کے قائم مقام نہ کیا جاتا تو یہ خود ہی الی الخرج ہوتا پس حکم کا مدار وقت ہی رہے گا۔

(عین الہدایہ بزیادۃ) :-

(فائدہ) امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں بطریق نظر جو بہت بیان کی ہے وہ نہایت عمدہ ہے فرماتے ہیں کہ
وجہ آخری انما قدرنا انما العبادات تنفذ فی باعدہا
منہا العبادات البول و طہرہا انما تنفذ
بخسرو وجہ او قساست ہی الطہارۃ بالمسح
و دوسری دلیل یہ ہے کہ ہم طہارات دو قسم کی پاتے ہیں ایک وہ
جو پائنا نہ پیشاب وغیرہ احداث سے ٹوٹی ہیں اور ایک وہ جو خروج
وقت سے ٹوٹی ہیں جیسے نجس علی النفس (باقی برسلط)

وَإِذَا خَرَجَ الْوَقْتُ بَطُلَ وَضُوؤُهُمْ وَاسْتَأْنَفُوا الْوَضُوءَ لصلوةٍ أُخْرَى وَهَذَا عِنْدَ أَصْحَابِنَا الثَّلَاثَةِ رَحِمَهُمُ اللَّهُ وَقَالَ زُفَرٌ رَحِمَهُ اللَّهُ اسْتَأْنَفُوا إِذَا دَخَلَ الْوَقْتُ

ترجمہ جس

اور جب وقت نکل جائے تو ان کا وضو باطل ہو جائے گا اور دوسری نماز کیلئے نیا وضو کریں گے، یہ ہمارے
 تینوں اصحاب کے نزدیک ہے امام زفر فرماتے ہیں کہ جب وقت داخل ہو تو از سر نو وضو کریں گے، بشرطیکہ :
 قولہ وَاِذَا خَرَجَ الْوَقْتُ ہمارے اصحاب ثنائیہ کے نزدیک معذورین کا وضو وقت نکلنے پر ٹوٹ جائے گا اور دوسری
 نماز کیلئے تازہ وضو کرنا ہوگا، امام زفر کے نزدیک جب دوسری نماز کا وقت آئے تب وضو ٹوٹے گا اور
 از سر نو وضو کریں گے، شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اگر وضو شروع کر نیسے لیکن آخر وقت تک خون کا
 سیلان بند رہا حتیٰ کہ وقت نکل گیا تو اب بھی وضو باقی رہے گا اور جب تک خون جاری نہ ہو یا دوسرا کوئی سبب
 حدث پیش نہ آئے یہ وضو باطل نہ ہوگا (فتح) اور اگر دوسرا حدث پیش نہ آئے تو اس وضو سے دوسری نماز ٹوٹ سکتا ہے
 قولہ وَاسْتَأْنَفُوا الْوَضُوءَ سوال یہ عبارت مستدرک ہے اس لئے کہ بطلان وضو استیفاء وضو کو مستلزم ہے
 جواب بعض صورتوں میں بطلان وضو مستلزم استیفاء نہیں ہوتا جیسے شہر میں نماز جنازہ کیلئے تیمم کرنا اگرچہ وہ
 تیمم کے نماز جنازہ پڑھ چکے تو نماز جنازہ کے علاوہ کے حق میں اس کا تیمم باطل ہو جاتا ہے لیکن اگر دوسرا جنازہ
 آجائے اور نماز فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو اسی تیمم سے دوسرے جنازہ کی نماز پڑھ سکتا ہے، اسی طرح امام شافعی
 کے یہاں مستحاضہ کی طہارت ادائیگی مکتوب کے بعد باطل ہو جاتی ہے لیکن نوافل کے حق میں باقی رہتی ہے یہ بھی ممکن
 ہے کہ "وَاسْتَأْنَفُوا" بطل وضو رحم کی تاکید کیلئے ہو، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بطل وضو رحم بیان مذہب کیلئے
 ہو اور "وَاسْتَأْنَفُوا" لفظی قول زفر کیلئے ہو فارغ لفظ استأنفوا اذا دخل الوقت :- (القیل والحدیث)
 ۱۔ یقضيها خروج وقت المسافر وخروج وقت المقيم
 ۲۔ ونزه الطهارة المتفق عليها لم يجز فيها يفضيها صلوة انما
 ۳۔ يفضيها حدث او خروج وقت وقد ثبت ان طهارة
 المستحاضة طهارة يفضيها الحدث وغير الحدث فقال قوم
 نه الذي هو غير الحدث هو خروج الوقت وقال آخرون
 هو فراغ من الصلوة ولم يجز الفراغ من الصلوة حدثا
 في شيء غير ذلك وقد وجدنا خروج الوقت في غيره فادنى
 الاشياء ان نرجح في هذا الحدث المختلف فيه فنجد
 كالحديث الذي قد اجمع عليه ووجدناه اصل ولا نجد
 كما لم يجمع عليه ولم نجد له أصلا
 کہ مسافر و مقیم کا مسخ خروج وقت سے ٹوٹ جاتا ہے اور
 یہ طہارات متفق علیہا ہیں اور ہم دیکھتے ہیں کہ انہیں نماز
 نہیں ٹوڑتی بلکہ حدث یا خروج وقت ٹوڑتا ہے اور
 یہ تو ثابت ہو ہی چکا ہے کہ مستحاضہ کی طہارت اس قسم کی ہے
 کہ اسے حدث اور غیر حدث دونوں ٹوڑتے ہیں پس ایک گروہ
 کہتا ہے کہ غیر حدث خروج وقت سے دوسرا روکتا ہے کہ وہ نماز
 سے فارغ ہوتا ہے اور ہم نماز سے فارغ ہو کر بخیر اس مقام کے
 اور یہی حدث نہیں پاتے ہاں خروج وقت کو اس کے ماسوا میں
 حدث پاتے ہیں لہذا خروج وقت ہی زیادہ لائق ہے کہ اس
 مختلف فیہ حدث میں بھی اس کی طرف رجوع کریں اور اس کی کوشت
 اجماعی قرار دیں۔

نماز بلا طہارت شروع کی تھی، جواب یہ ہے کہ یہ ظہور من کل وجہ نہیں ہے بلکہ من وجہ ظہور ہے اور من وجہ انقصار ہے اور وجہ وہی ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے کہ وقت ادا کے قائم مقام ہے اس لئے حکم اسی پر دائر رہے گا اور جب حکم وقت پر دائر ہوا تو اس لحاظ سے انتقاض مقصور ہوگا پس ہم نے دونوں جہتوں پر عمل کرتے ہوئے قضا کے حق میں تو اس کو انقصار قرار دیا اور مسح خفین کے حق میں ظہور مانا یہاں تک کہ بوقت وضو یا بوقت لبس خفین یا ان میں سے کسی ایک کے وقت خون جاری ہوا اور وقت نکل جائے تو مستحاضہ عورت خفین پر مسح نہیں کر سکتی لان طہارتہا اذا اتقفت استندالی الحدیث السابق ولم لعکس الانقصار والظہور عملاً بالاحتیاط فان الاحتیاط فیہ دون عکس (عنا یہ، فتح) :-

قولہ و بدخول الوقت عند زفر الخ لیکن فخر الاسلام وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد امام زفر سب اس پر متفق ہیں کہ معذور کی طہارت صرف وقت ختم ہونے سے زائل ہوتی ہے، رہا یہ سوال کہ فجر کے بعد کی طہارت امام زفر کے نزدیک آفتاب نکلنے سے نہیں گزرتی سو اسکی وجہ یہ ہے کہ وقت کا قائم رہنا طہارت قائم رہنے کیلئے شرع میں عذر معتبر ہے اور یہاں اس کا شبہ باقی ہے حتیٰ کہ اگر فجر کی نماز قضا کرے تو اس کو سنت سمیت قضا کرے، حالانکہ سنت مخصوص بالوقت ہوتی ہے پس وقت کا کمال خرد ج اسی وقت سمجھا جائے گا جب دوسرا وقت داخل ہو جائے حتیٰ کہ ظہر کے وقت سنت فجر کی قضا نہیں ہے، معلوم ہوا کہ طلوع آفتاب کے بعد شبہ باقی ہے جو اس لائق ہے کہ آسانی کیلئے ابھی عذر کی طہارت باقی رہے، البتہ جب ظہر سے پہلے وضو کرے تو امام ابو یوسف کے نزدیک ظہر کے وقت وضو کرنا لازمی ہے کیونکہ ان کے نزدیک یہ طہارت ضروری ہے اور وقت پر تقدیم غیر ضروری ہے یہ وجہ نہیں کہ وقت داخل ہونے سے طہارت ٹوٹ جاتی ہے، ابن الہمام فرماتے ہیں وقولہ فی الہدایۃ "لنفران اعتباراً للطہارۃ — ولا بعدہ" صریح فی موافقۃ کلام فخر الاسلام (عنا یہ، فتح القدیر) :-

قولہ وقائدۃ الاختلاف الخ اختلاف مذکور کا ثمرہ بیان کر رہے ہیں کہ ثمرہ اختلاف صرف دو صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے ایک یہ کہ کسی معذور نے طلوع شمس کے بعد زوال آفتاب سے پہلے وضو کیا تو وہ طرفین کے نزدیک اس وضو سے ظہر کی نماز پڑھ سکتا ہے زوال شمس سے اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا کیونکہ یہ دخول وقت ہے نہ کہ خروج وقت اور امام ابو یوسف و امام زفر کے نزدیک اس کا وضو، زوال شمس سے ٹوٹ جائے گا دوم یہ کہ کسی معذور نے طلوع فجر کے بعد وضو کیا پھر آفتاب طلوع ہو گیا اس صورت میں اگر نماز تلاش کے نزدیک اس کا وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ وقت نکل چکا ہے، اور امام زفر کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹے گا کیونکہ زوال کا وقت داخل نہیں ہوا :-

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

لنفسه ان اعتبار الطهارة مع المنافي للحاجة الى الاداء ولا حاجة قبل الوقت فلا تعبد
ولا في يوسف من ان الحاجة مقصورة على الوقت فلا يحتبر قبله ولا بعده ولهما انه لا بد
من تقديم الطهارة على الوقت ليتمكن من الاداء كما دخل الوقت وخروج الوقت دليل
زوال الحاجة فظهر اعتبار الحدث عنده

نشر محرم

امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ منافی طہارت چیز کے باوجود طہارت کا اعتبار ادا ایگی فرجینہ کی ضرورت کیلئے ہے اور وقت
سے پہلے کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے طہارت معتبر نہ ہوگی، امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ ضرورت صرف وقت
پر مقرر ہے لہذا نہ قبل از وقت معتبر ہوگی نہ وقت کے بعد، طرفین کی دلیل یہ ہے کہ وقت سے پہلے وضو
کرنا ضروری ہے تاکہ جیسے ہی وقت داخل ہو وہ ادا کر سکے اور وقت کا نکل جانا ضرورت نہ رہنے کی دلیل ہے
تو وقت نکل جانے پر ہی حدث کا اعتبار ظاہر ہوگا۔۔۔ نشر محرم

قولہ لنفسه ان امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ منافی طہارت چیزوں کے ہوتے ہوئے طہارت کا اعتبار محض ادا ایگی فرض
کی ضرورت سے ہے اور چونکہ وقت میں کوئی ساعت اس عذر سے خالی نہیں ہے اس لئے اس کے باوجود
بھی ضرورت کی وجہ سے طہارت کا اعتبار کر لیا گیا اور وقت سے پہلے کوئی ضرورت نہیں اس لئے طہارت کا بھی
اعتبار نہ ہوگا۔ سوال جب وقت سے پہلے طہارت معتبر ہی نہ ہوئی تو یہ کیوں کر صحیح ہوگا کہ وقت داخل ہونے
پر طہارت ٹوٹ گئی، جواب معتبر نہ ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وقتی فرض ادا کرنے کیلئے جو ضرورت تھی وہ اس
طہارت کے حق میں معدوم ہو گئی، یہ مطلب نہیں کہ یہ طہارت بالکل معتبر ہی نہیں اس لئے کہ یہ طہارت
نوافل اور قضا کے فرض کی ادا ایگی کے لئے معتبر ہے (نہایہ، عنایہ، فتح)۔۔

قولہ ولا في يوسف ان امام ابو يوسف کی دلیل یہ ہے کہ ضرورت وقت کے اندر ہی اندر محدود ہے لہذا وقت
کے خارج اور داخل ہونے ہر دو سے وضو ٹوٹ جائے گا، اس پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ مقتضائے دلیل یہ ہے کہ
وقت سے پہلے طہارت نہیں تھی گویا امام ابو یوسف وزفر کے نزدیک وقت کے آنے سے پہلے معذور کی طہارت
صحیح نہیں ہے، پس اختلاف یہ ہونا چاہیے کہ طرفین کے نزدیک وقت سے پہلے صحیح ہے (عین الہدایہ)

قولہ ولهما ان طرفین کی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے وقت کو ادا کے قائم مقام کیا ہے اور ادا حقیقی پر طہارت
کا مقدم ہونا ضروری ہے تو قائم مقام ادا سے پہلے طہارت کا ہونا جائز ہونا چاہیے (حفظ الرتبة عن رتبة الاصل)
تاکہ معذور آدمی وقت آتے ہی فوراً ادا کر سکے، سوال صاحب ہدایہ نے تو لا بد من تقديم الطهارة کہا ہے جو
وجوب میں استعمال ہوتا ہے جو آب کھام بخلاف مضاف ہے اسی لا بد من جواز تقديم الطهارة، بہر کیف قبل از وقت وضو کرنا ضرورت
مذکورہ کے پیش نظر ہے تو دخول وقت صحیح نہ ہو سکتا کیونکہ دخول وقت تو حاجت کو اور محقق کر دیتا
ہے البتہ وقت کا خروج ضرورت نہ رہنے کی دلیل ہے لہذا وقت نکل جانے پر ہی حدث کا اعتبار ظاہر ہو سکتا ہے۔

والمراذ بالوقت وقت المفروض حتى لو تضافت المعدن ولو لم يصل إلى الظهور
به عند حيا وهو الصحيح لأنها بمنزلة صلاة الضحى ولو تضاف مرة للظهور في وقتها
وآخرى فيه العصر عند ما ليس له أن يصل العصر به لا تتفاضل في خروج وقت العصر وضمة
ترجمہ

اور وقت سے مراد مفروضہ نماز کا وقت ہے یہاں تک کہ اگر کسی معذور نے نماز عید کیے و منو کیا تو طرفین کے
نزدیک وہ اس و منو سے ظہر کی نماز پڑھ سکتا ہے یہی صحیح ہے کیونکہ نماز عید بمنزلہ نماز چاشت کے ہے، اور اگر ایک
مرتبہ ظہر کیے اس کے وقت میں و منو کیا اور پھر ظہر ہی کے وقت میں عصر کیے و منو کیا تو طرفین کے نزدیک وہ
اس و منو سے عصر کی نماز نہیں پڑھ سکتا کیونکہ مفروضہ ظہر کا وقت نکلنے سے وہ و منو تو ٹوٹ چکا ہے۔

تفسیریم: قول والمراد الخ یعنی وقت کے داخل یا خارج ہونے سے مراد وقت فرض ہے نوافل و واجبات کا وقت
مراد نہیں ہے چنانچہ نماز چاشت اور نماز عید دونوں فرض نہ ہونے میں بیسایا ہیں اگرچہ نماز عید واجب اور
نماز چاشت غیر واجب ہے، پس اگر کسی معذور نے نماز عید کیے و منو کیا تو طرفین کے نزدیک اس و منو سے نماز
ظہر پڑھنا جائز ہوگا، البتہ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ وہ اس و منو سے ظہر کی نماز نہیں پڑھ سکتا کیونکہ نماز عید
واجب ہے تو صلوٰۃ واجبہ کے خروج کا وقت پایا گیا، لیکن بقول صاحب ہدایہ صحیح یہی ہے کہ پڑھ سکتا ہے کیونکہ
نماز عید نماز چاشت کی طرح فرض نہیں ہے حتیٰ قال بعض المشائخ انہا صلوٰۃ الضحیٰ ادیت بجماعۃ (عناہ)۔
قولہ ولو تضاف مرة الخ اگر معذور نے ایک دفعہ ظہر کے لئے اس کے وقت میں و منو کیا پھر ظہر ہی کے وقت میں
نماز عصر کے لئے بھی و منو کر لیا تو طرفین کے نزدیک اس و منو سے نماز عصر پڑھنا جائز نہ ہوگا کیونکہ فرض
کا وقت نکل جانے سے اس کا و منو ٹوٹ چکا ہے

لیکن اس میں طسرنین کی تفصیلات نہیں بلکہ تمام ائمہ کے نزدیک حکم یہی ہے اور صاحب ہدایہ نے جو خاص طور
سے طرفین کو ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ شبہ ان ہی کے قول پر ہو سکتا ہے بایں معنی کہ طرفین کے نزدیک
معذور آدمی قبل از وقت و منو کر سکتا ہے اور یہ و منو دخول وقت سے نہیں ٹوٹتا اس کے باوجود وہ مذکورہ
و منو سے عصر کی نماز نہیں پڑھ سکتا اس واسطے کہ یہ دخول خروج پر بھی مشتمل ہے پس اگر دخول وقت
سے و منو نہ ٹوٹے تو خروج سے ٹوٹ جائے گا

پھر صاحب ہدایہ نے مسئلہ کی وضع ظہر کے بارے میں اس لئے رکھی ہے تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ ظہر و عصر
کے درمیان وقت مہل نہیں ہے اور اسد بن عمرو نے جو امام صاحب سے یہ روایت کیا ہے کہ جب ہر شئی
کا سایہ مثل شئی ہو جائے تو ظہر کا وقت نکل جاتا ہے اور عصر کا وقت داخل نہیں ہوتا یہ صحیح نہیں ہے
(عناہ، کفایہ، فتح القدیر)

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

والمستحاضة هي التي لا يمضي عليها وقت صلوة إلا والحديث الذي ابتليت به يوجد فيه وكذا كل من هو في معناها وهو من ذكر ناله ومن به استطاع أن يظن و
القبلة ريم لأن الضرورة بهذا يتحقق وهي لعمم الكل

توضیح اللغۃ : مستحاضہ وہ عورت جس کو بیماری کا خون آتا ہو، حدیث ناپاکی، ابتلا، مبتلا ہونا، استطلاق لطن پیٹ چلنا، بار بار پاخانہ لگنا، الفلات ریح ہوا خارج ہونا :- ترحبما : اور مستحاضہ وہ عورت ہے جس پر کسی نماز کا وقت نہ گزرے مگر جس حدیث میں وہ مبتلا ہے اس میں وہ پایا جائے، اسی طرح ہر وہ شخص ہے جو اس کے معنی میں ہو اور وہ وہ ہے جس کو ہم نے ذکر کیا اور وہ بھی جس کو پیٹ چلنے اور بے اختیار ریح نکلنے کی بیماری ہو کیونکہ ایسے عذر سے ضرورت متحقق ہو جاتی ہے اور ضرورت سب کو شامل ہے :- نقشر یہ :

قولہ والمستحاضة الخ جانتا چاہئے کہ شروع میں عذر ثابت ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ وہ عذر فرض نماز کے پورے وقت کا استیعاب کرے، عام کتابوں میں ایسا ہی ہے جسکی تفسیر کافی میں یہ لکھی ہے کہ ہر نماز کا پورا وقت اسی عذر میں گزر جائے اور اتنی فرصت اور وقفہ نہ ملے کہ وضو کر کے نماز پڑھ لے اور یہ عذر پیش نہ آئے بلکہ مسلسل سارے وقت کو یہ عذر گھیر لے، باقی ایک دو لمحہ موقوف رہنے کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ بلا انقطاع پورے اتصال کیساتھ عذر کا تسلسل تو بہت ہی نادر ہوتا ہے پس استیعاب حکمی مراد ہوگا اور یہ استیعاب بھی ابتدائی ثبوت کیلئے شرط ہے، اسی لئے مشائخ نے کہا ہے کہ اگر ایک شخص کی تکسیر جاری ہوئی یا زخم سے خون جاری ہوا تو آخر وقت تک انتظار کرنا چاہئے اگر منقطع نہ ہو تو وقت ختم ہو جائے وضو کر کے نماز پڑھ لے (ذخیرہ) لیکن اگر دوسرے وقت میں وہ عذر جاتا رہا تو پھلی نماز کا اعادہ کرنا پڑے گا کیونکہ استیعاب نہیں پایا گیا ہاں اگر دوسرے وقت بھی عذر منقطع نہیں ہوا بدستور عذر رہا تو استیعاب صحیح ہونے کی وجہ سے نماز کے اعادہ کی ضرورت نہیں، اسی طرح عذر ختم ہونے کیلئے بھی استیعاب ضروری ہے چنانچہ مشائخ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے میدان کی حالت میں وضو کیا پھر انقطاع عذر کی حالت میں نماز شروع کی یا نماز کے درمیان عذر ختم ہو گیا تو اگر دوسرے وقت یہ عذر لوٹ آیا تو نماز کے اعادہ کی ضرورت نہیں کیونکہ پورے وقت میں بالاستیعاب عذر ختم نہیں ہوا، ہاں اگر دوسرے وقت میں عذر پیش نہیں آیا تو پورے وقت میں انقطاع رہنے کی وجہ سے پہلی نماز کا اعادہ ضروری ہے (مفہمات) خلاصہ یہ کہ عذر ثابت کرنے کیلئے بھی ایک کامل وقت نماز کا مشغول رہنا ضروری ہے اگرچہ حکمی مشغولیت ہو اسی طرح انقطاع عذر کے لئے بھی ایک کامل وقت کا استیعاب واجب ہے لیکن استیعاب حقیقی ہونا ضروری ہے حکمی استیعاب کافی نہ ہوگا (تنویر) تفصیل تو ابتداء عذر کی ہے اور لبقا عذر کی شرط یہ ہے کہ نماز کے پورے وقت کے کسی نہ کسی جز میں وہ عذر پایا جانا چاہئے (عین الہدایہ)

جب یہ تفصیل ذہن نشیں ہوگئی تو اب پیش نظر قول کو سمجھئے! علامہ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ صاحب ہدایہ مستحاضہ کا حکم بیان کرنے کے بعد اس کی تصویر کشی کر رہے ہیں اور حق تو یہی تھا کہ یہ تصویر حکم سے پہلے ہوتی کیونکہ تصور حکم متصور پر مقدم ہوتا ہے لیکن موصوف نے حکم کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ وہی اہم مقصود ہے پھر امام ترمذی، شیخ مرغینانی اور مولانا حمید الدین ضریر وغیرہ کہتے ہیں کہ صاحب ہدایہ نے جو مستحاضہ کی یہ تعریف کی ہے "المستحاضۃ ہی الی لا یفنی علیہا وقت صلوۃ الا والحدیث الذی ابتلیت بہ یوجد فیہ" کہ مستحاضہ وہ عورت ہے کہ اس پر کسی نماز کا وقت ایسا نہ گزرے کہ جس حدیث میں وہ مبتلا ہے اس کو پیش نہ آئے، یہ تعریف حالت بقاء میں ہے، رہی حالت ثبوت سو اس میں اول وقت سے آخر وقت تک سیلان دم کا دوام بھی شرط ہے چنانچہ امام ترمذی نے جامع صغیر میں کہا ہے "المستحاضۃ من لا تجد وقت صلوۃ بلا عذر" ثم قال "بذاتی حالة البقاء وفي الثبوت يشترط دوام السيلان من اول الوقت الى آخره اعتبارا بالسقوط فانه لا يتم حتى ينقطع في الوقت كله"۔

لیکن صاحب عنایہ کہتے ہیں کہ کچھ بھی ہو بہر حال تعریف مذکور مشکل ہے اس واسطے کہ یہ تعریف اگر ابتداء و انتہا و ہر اعتبار سے ہو جیسا کہ مصنف کا ظاہر کلام اسی پر دال ہے تو یہ تعریف حاضہ سے لٹ جاتی ہے کیونکہ کبھی وہ بھی اس حالت میں ہوتی ہے کہ اس پر نماز کا وقت نہیں گزرتا مگر یہ کہ حدیث موجود ہوتا ہے، نیز اگر عورت اول وقت میں خون دیکھے اور پھر خون بند ہو جائے اور وہ وضو کر لے اور خروج وقت تک خون بند ہی رہے تو اس پر تعریف مذکور صادق آتی ہے حالانکہ مستحاضہ نہیں ہے کیونکہ اس کی طہارت خروج وقت سے نہیں لٹتی۔ اور مستحاضہ کی طہارت اس سے لٹ جاتی ہے،

اور اگر تعریف مذکور صرف انتہا کے اعتبار سے ہو تو بلحاظ حالتین شہی کی حقیقت کا اختلاف لازم آتا ہے حالانکہ حقائق مختلف نہیں ہوتیں، اس لئے مستحاضہ کی بہتر تعریف یہ ہے "المستحاضۃ من ثبت عذرا باستمرار الدم من فرجها وقت صلوۃ کا ملا لیس وقت الحيض والنفاس ثم لا تخلو عنه منذ توفات فيه ان دام" یعنی مستحاضہ وہ عورت ہے جس کا عذر اس کی شرمگاہ سے سیلان دم کے ذریعہ ثابت ہو جو نماز کے کامل وقت میں مستمر ہو اور وہ وقت حیض و نفاس کے زمانہ سے نہ ہو اور جب یہ حدیث دائمی ہو جائے تو جب سے اس نے وضو کیا ہے اس میں وہ عورت خون سے خالی نہ ہو، اس تعریف میں من ثبت عذرا (باقی بر ص ۱۷۸)

عہ الدلیل علی عدم انتقاض طہارتہا مذکرہ شمس الائمۃ السرخسی فی الجامع الکبیر فانہ قال اذا توفات المستحاضۃ فی وقت العصر والدم منقطع وصلت رکعتین ثم دخل وقت المغرب ثم سال الدم فعلیہا ان تتوضا وتبني علی صلوٰتہا لان انتقاض الطہارۃ کان بالحدیث لا بخروج الوقت ولم یوجد منہا ادا شہی من الصلوۃ بعد الحدیث فجاز لہا ان تبني ۱۲ عنایہ

فصل فی النفاس والنفاس هو الدم الخارج عقیب الولادة لانه ما خوذ من
تنفس الرحم بالدم او من خروج النفس بمعنی الولد او بمعنی الدم
توضیح اللغۃ

نفاس زحکی اولادت کے بعد کا خون، عقیب پیچھے، نفس روح، خون :- نشر حیض :-
یہ فصل نفاس کے بیان میں ہے، نفاس وہ خون ہے جو پیدائش کے بعد آئے، کیونکہ یہ تنفس الرحم بالدم
ماخوذ ہے یعنی رحم نے خون اُگل دیا، یا خروج النفس سے ماخوذ ہے یعنی بچہ یا خون کا نکلنا :- نشر حیض :-
قولہ فصل الخ جو خون عورت کے ساتھ مخصوص ہیں وہ تین ہیں حیض، استحاضہ اور نفاس، ان میں سے حیض
واستحاضہ اور ان کے توابع نکسیر، ناسور، وغیرہ کے احکام مذکور ہو چکے، اب اس فصل میں تیسری قسم
نفاس کا بیان ہے، لہذا ت کے بارے میں حیض و نفاس کے مسائل گو کیساں ہیں اسی لئے شارح علیہ السلام
نے الگ سے نفاس کے احکام کی تفصیل نہیں کی تاہم کچھ احکام الگ الگ مخصوص بھی ہیں چنانچہ صاحب
در مختار نے خزانة الاسرار شرح ملتقى الاخرین میں لکھا ہے کہ نفاس کا حکم حیض ہی کی طرح ہے بجز سات
امور کے اور وہ یہ ہیں ۱۔ استبراء ۲۔ عدۃ ۳۔ اقل نفاس کی حد مقرر نہیں ۴۔ اکثری
مدت چالیس دن ہیں ۵۔ صوم کفارہ میں دم نفاس جاری ہو جائے تو اس سے تنایع منقطع ہو جاتا ہے
۶۔ اس کی وجہ سے طلاق سنت و بدعت میں فصل حاصل نہیں ہوتا، ان سات کا ذکر صاحب استبہاء
نے بھی کیا ہے اور اس کے شارح نے چند اور امور بھی ذکر کئے ہیں :-

قولہ والنفاس الخ نفاس لون کے کسرہ سے ساتھ ہے اور لون کا فتح تھی ایک لغت :-، اور لون کا ضم غلط ہے،
(لغیہ ص ۱۷۱)

بمنزلہ جنس کے ہے اور باستمرار الدم قید کے ذریعہ ان معذورین سے احتراز ہے جو مستحاضہ کے معنی میں ہوں
جیسے انفلات ریخ اور انطلاق لطن وغیرہ اعذار والے معذور لوگ اور من فرجہا کے ذریعہ اس سے احتراز
جب اس کا عذر نکسیر چھوٹنے یا زخم سے خون بہنے کے ذریعہ ثابت ہو اور وقت صلوة کا ملا اس کے عذر کے ابتداء
ثابت ہونیکے بیان کے لئے ہے اور لیس من اوقات الحيض والنفاس کے ذریعہ اس نقص سے احتراز ہے جو
حائضہ کی صورت میں پہلی تعریف پر وارد ہوتا ہے اور ثم لا تخلو عنه منذ توفات فیہ اس بات کے بیان کیلئے ہے کہ
حالت بقار میں استمرار دم شرط نہیں ہے نیز پہلی تعریف پر جو نقص وارد ہوتا ہے اس سے احتراز ہے
وقوله ان دام لبیان ان ثبوت کو نہا مستحاضہ لا یتوقف علی قولہ ثم لا تخلو عنه (عنایہ)
بذاء وقد قال الہدایہ محشی الہدایہ کا نہ اراد بالمستحاضۃ المعذورة والا فہذا الذی ذکر لیس بتعریف
للمستحاضۃ لان المرأة التي زاد دہا علی العشرة او انتقصت من الثلثة مستحاضۃ ولو ساعة :-

یہ بقول صاحب مغرب لغتہ لَفَسَتْ (س) وَفَسَتْ الْمَرْأَةُ کا مصدر ہے، جنی زچہ ہونا، بچہ جنمنا نہی نفَسَا
وَلَفَسَا، وَفَسَتْ نَفَاسٌ وَنَوَافِسٌ، وقول ابی بکر بن اناسم، نفست ای حاضرت، وقال المطرزی النفاس
بکسر النون ولادة المرأة مصدر سمي به الدم كما سمي بالحيض، علامہ زمخشری فرماتے ہیں کہ کلام النفاس کی اصل
نفس بمعنی الدم ہے مگر اہل لغت نے بنا فاعل (صیغہ) کے لحاظ سے فرق کر دیا ہے کہ فیض کیلئے نفست المرأة
یفتح النون بولتے ہیں اور ولادت کیلئے نفست بفتح نون بولتے ہیں اور یہی قول بہت سے اہل لغت کا ہے
لیکن ابو حاتم احمسی سے نقل کیا ہے کہ نفست بفتح النون حیض و نفاس دونوں کے لئے بولا جاتا ہے :-

اصطلاح شرعی میں نفاس کی تعریف یہ ہے "هو الدم الخارج عقيب الولادة" یعنی نفاس وہ خون ہے جو
بچہ کی پیدائش کے بعد آئے، اس میں بعینہ خون کو نفاس کہا گیا ہے، ایک قول کے مطابق اس کا اطلاق
مائع شرعی پر بھی ہوتا ہے، پھر محقق ابن الہمام نے تعریف مذکور کی بابت کہا ہے کہ اس میں ولادة کے بعد
من الفرج بڑھانا چاہئے کیونکہ اگر بچہ آپریشن کر کے نکالا گیا یا عورت کے پیٹ میں زخم تھا اس کے پھٹنے
سے بچہ ناف کی طرف سے برآمد ہو گیا تو یہ عورت زخمی کہلائیگی نہ کہ فانسہ، ظہیر یہ اور تبیین میں یہی مذکور ہے اور
در مختار و طحاوی میں ہے کہ عورت اگر زچہ نہ کہلائے لیکن بچہ کے حق میں زچہ ہونے کے احکام ثابت ہوں گے
حتیٰ کہ اگر کسی عورت سے کہا جائے کہ جب تیرے بچہ پیدا ہو تو تجھ پر طلاق ہے تو اس طرح بچہ برآمد ہوئے طلاق
پڑ جائے گی اور اگر وہ باندی بنتی تو مالک کا بچہ ہونے کی صورت میں وہ ام ولد ہو جائے گی اور اگر زمانہ حمل میں طلاق
دی گئی ہو تو عدت پوری ہو جائے گی لیکن صاحب علین الہدایہ فرماتے ہیں کہ من الفرج لفظا بڑھانے کی چنداں
ضرورت نہیں معلوم ہوتی کیونکہ ولادت تو فرج ہی سے متعارف ہے، البتہ ناف کی طرف سے بچہ برآمد ہونے کی صورت میں
احکام کا ثبوت اس لئے ہے کہ طلاق کا معلق ہونا بچہ کے برآمد ہونے پر تھا سو وہ پایا گیا تاہم توضیح کیلئے یہ قید اچھی ہے :-
قولہ هو الدم الخارج ابو حاتم ابن الہمام فرماتے ہیں کہ تعریف ان الفاظ سے معلوم ہوا کہ عورت اگر بچہ کی
ولادت کے بعد خون نہ دیکھے تو وہ نفساء (زچہ) نہ کہلائے گی، یہ امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے، امام
ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ عورت محض خرد و لدی سے فانسہ ہو جائیگی اگرچہ خون نہ دیکھے کیونکہ ولادت کے بعد کچھ
خون کی تری سے خالی نہیں ہوتی اس اختلاف کا ثمرہ صرف غسل کے حق میں ظاہر ہوگا کیونکہ وضو تو خرد و لدی کی
وجہ سے بالاتفاق واجب ہے، پس امام ابو یوسف کے نزدیک عورت پر غسل کا حکم نہیں کیا جائیگا کیونکہ وجوب
غسل کا تعلق نفاس سے ہے اور وہ پایا نہیں گیا، مفید اور حاوی میں اسی کو صیح کہا ہے لیکن امام صاحب کے نزدیک
احتیاطاً غسل واجب ہوگا، محیط میں ہے کہ اکثر مشائخ نے امام صاحب کا قول لیا ہے اور صدر شہید اسی پر فتویٰ دیتے
تھے، مفہمات میں ابو علی ذقاق کے نزدیک اسی کو مختار کہا ہے اور بقول صاحب جوہرہ نیرہ فتاویٰ میں اسی
کو صیح کہا ہے اور بقول علامہ عینی - امام شافعی و امام مالک کے نزدیک یہی اصح ہے :-

قولہ لا نه ماخوذ انہ یعنی لفظ نفاس "تنفس الرحم بالدم" سے ماخوذ ہے یعنی رحم نے خون اگل دیا (باقی برص ۱۸)

والدم الذي نراه الحامل ابتداءً او حال ولادتها قبل خروج الولد استخاضه وان كان ممثلاً وقال الشافعي رحمته حيض اعتباراً بالنفاس اذ هما جميعاً من الرحم ولذا ان بالحبل ينسد ثم الرحم كذا العادة والنفاس بعد الفتح يخرج الولد ولهذا كان نفاساً بعد اخراج بعض الولد فيما يروى عن ابي حنيفة ومحمد لان نفث فتنفس به
 اوضح اللغز (حالت حمل میں حیض آتا ہے یا نہیں؟)

ممتد طویل و دراز، حمل حمل، نسد انسداداً بند ہونا، ثم منه الفتح کھلنا۔۔۔ نر جمہ :
 اور حاملہ عورت ابتداءً یا بوقت ولادۃ بچہ برآمد ہونے سے پہلے جو خون دیکھے وہ استخاضہ ہے، اگرچہ ممتد ہو جائے
 امام شافعی فرماتے ہیں کہ حیض ہے نفاس پر قیاس کرتے ہوئے کیونکہ دونوں رحم ہی سے آتے ہیں، ہماری دلیل یہ ہے کہ حمل کی وجہ سے رحم کا منہ عادتاً بند ہو جاتا ہے اور نفاس کا خون بچہ برآمد ہونے کی وجہ سے رحم کا منہ کھلنے کے بعد آتا ہے اسی لئے کچھ بچہ نکلنے کے بعد جو خون آئے وہ نفاس ہوتا ہے طرین سے ایک روایت کے مطابق کیونکہ رحم کا منہ کھل جاتا ہے اور خون آنے لگتا ہے۔۔۔ لتشریح :
 قولہ والدم الذي الیہ ایک مستقل بحث ہے کہ حالت حمل میں حیض آتا ہے یا نہیں؟ امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ آتا ہے، پس حاملہ عورت اگر زمانہ حمل میں یا ولادت کے وقت بچہ برآمد ہونے سے پہلے خون دیکھے اور وہ ممتد ہو جائے تو وہ حیض شمار ہوگا، امام شافعی کے مذہب میں اسی قول کو اصح قرار دیا گیا ہے، وہ اس خون کو نفاس پر قیاس کرتے ہیں کہ نفاس کی طرح یہ خون بھی رحم ہی سے آتا ہے اور رحم میں بچہ کا ہونا خون کے نفاس ہونے سے مانع نہیں ہے حتیٰ کہ ایک حمل میں دو توام بچوں کے درمیان خون دیکھنا شیخین کے نزدیک پہلے بچہ سے نفاس ہوتا ہے مع انہا حامل بالثانی (بقیہ ص ۱۷۹)

یا نفس بمعنی بچہ کے نکلنے سے یا نفس بمعنی دم (خون) کے نکلنے سے ماخوذ ہے يقال دفن نفسہ اس کا خون اچھل کر نکلا، قال الشاعر تسيل على حد السيوف نفوسنا؛ وليس على غير السيوف تسيل -
 ومنه قول النخعي "ما ليس له نفس سائلة" اور صاحب مغرب نے جو یہ کہا ہے "واما اشتقاقه من تنفس الرحم او خروج النفس بمعنى الولد فليس بذاك" یہ بے جا ہے کیونکہ مجتبیٰ میں مذکور ہے انه مشتق من تنفس الرحم او النفس او الولادة علی ما قال شاعرهم

اذ النفس المولود من ال خالدة بداء كرم لنا طرين قسري

وقد وجد ذلك كله (عنايه، فتح، تبیین)

پھر صاحب بدایہ کے قول "لانه ماخوذ" پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس میں تسامح ہے کیونکہ تعلیل در موضع تعریف ہے، صاحب عناہ یہ کہتے ہیں کہ اس کا تدارک یہ ہو سکتا ہے کہ موصوف نے اس کو بالتسمیہ سے گردانا ہے فكانه قال سمي الدم الخا رج عقيب الولادة بالنفاس لانه ماخوذ -

لیکن احناف کی تحقیق یہ ہے کہ حالت حمل میں حیض نہیں آتا پس حمل محقق ہونے کے بعد ابتداءً مل سے ولادت تک جو خون نظر آئے وہ اگرچہ مین روز یا اس سے زیادہ ممتد ہو جائے تب بھی استحاضہ ہوگا، شیخ ابن حزم محلی کہتے ہیں کہ حاملہ عورت حالت حمل میں جو بھی خون دیکھے گی وہ نہ حیض ہے نہ نفاس تا آنکہ وہ آخری بچہ بھی جنم لے (اگر کئی بچے ہوں) اور ایسا خون دیکھنے سے وہ نماز روزہ وغیرہ بھی ترک نہ کرے گی اور نہ جماع ممنوع ہوگا۔۔۔ قولہ ولما ان بالجل الخ حالت حمل میں بچہ کی ولادت سے پہلے خون کے استحاضہ ہو نیکی متعدد احادیث مؤید ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حاملہ کا خون حیض نہیں ہوتا چنانچہ سنن ابوداؤد میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ غزوہ اوطاس میں جو عورتیں گرفتار ہو کر آئیں ان کی بابت آپ نے فرمایا: "ألا لا تنكح الحیالی حتی یضعن ولا الحیالی حتی یستبرأ" بحیضہ کہ کسی حاملہ سے وطی نہ کی جائے یہاں تک کہ وضع حمل ہو جائے اور کسی بے حمل سے وطی نہ کی جائے حتیٰ کہ ایک حیض دیکھ کر استبراء رحم کا اظہان نہ کر لیا جائے، وجہ استدلال یہ ہے کہ شریعت نے استبراء رحم کے اصول پر بہت سے احکام متفرع کئے ہیں پس اگر حالت حمل میں بھی حیض آیا کرتا تو اس باب کا وجود شریعت میں نہ ہوتا،

نیز حدیث روایع بن ثابت میں ہے کہ کسی کیلئے جائز نہیں کہ اپنے پانی سے دوسرے کی کھیتی سینے اور کسی باند سے صحبت جائز نہیں تا وقتیکہ اس کو حیض نہ آجائے یا اس کا حمل ظاہر نہ ہو جائے (احمد) یعنی اگر حیض آجائے تو معلوم ہو جائے گا کہ دوسرے کا لطفہ اس کے رحم میں نہیں ہے، تاکہ وطی کر سکے، اور اگر حیض نہ آئے تو حمل ہی نمایاں ہو جائے تاکہ وطی نہ کر سکے، پس اگر حیض کے بعد بھی حمل کا احتمال ہوتا تو صحبت جائز نہ ہوتی کیونکہ اس معاملہ میں احتیاط کی جاتی ہے، صاحب ہدایہ نے جو دلیل ذکر کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ حمل سے رحم کا منہ عادیۃً نہایت مضبوطی سے بند ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اس میں سوئی کے ناکہ کی بھی گنجائش نہیں ہوتی لہذا حمل کی حالت میں حیض آنے کا امکان ہی نہیں، رہا امام شافعی کا قیاس بر نفاس سودہ اس لئے صحیح نہیں کہ نفاس کا خون بچہ کی پیدائش کی وجہ سے رحم کا منہ کھلنے کے بعد آیا کرتا ہے اور یہاں گفتگو اس خون کی بابت ہے جو قبل از خروج ولد حالت ولادت یا ایام حمل میں آئے۔۔۔ (فائدہ) اکثر اطباء بھی اس سے متفق ہیں کہ جو خون حالت حمل میں آتا ہے وہ حیض نہیں ہوتا چنانچہ ڈاکٹر احمد عیسیٰ منیری نے "صحۃ المرأة فی ادوار حیائہا" میں علامات حمل کے تحت لکھا ہے کہ ایک سب سے بڑی علامت حمل انقطاع حیض ہے، استاد بنیارس نے بہت سے طبی مشاہدات کی روشنی میں بتایا کہ کبھی ایک مرتبہ۔۔۔ (باقی صفحہ ۱۸۲ پر)

عن نبیل علیہ السلام وجود الحیض علما علی برارۃ الرحم من الجبل حیث جعل الحیض غایۃ للحرمة وما حلت الا للیقین بانہا لیست بحائل وان الحامل لا تحین وان الحیض والنفاث لا یجتمعان ولو جاز اجتماعہما لم یکن وجود الحیض دللاً علی انتفاء الجبل ولکن حلاً لا بوجودہ احتیاطاً فی امر البضائع، وعن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال ان اللہ رفع الحیض عن الجبل وجعل الدم رزقاً للولد، وقالت عائشہ رضی اللہ عنہا ان الحامل لا تحین ۱۳ تبیین

وَالسَّقَطُ الَّذِي اسْتَبَانَ بَعْضُ خَلْقِهِ وَالَّذِي حَتَّى لَقِيَهُ بِهِ لَفْسَاءٌ وَلَقِيَهُ الْأُمَّةُ أُمَّ وَلَدٍ
بِهِ وَكَذَلِكَ الْعِدَّةُ تَنْقُضِي بِهِ

ترجمہ : اور وہ ناتمام بچہ جس کی بعض خلقت نمایاں ہو چکی ہو وہ پورے بچہ کے حکم میں ہی بہانہ کہ اسکی وجہ سے عورت نفاس والی اور باندی ام ولد اور اس کے بعد عدت پوری ہو جائے گی یہ تشریح :
قولہ والسقط الخ سقط یعنی ناتمام بچہ جس کے بعض اعضاء انگلی، ناخن، بال وغیرہ کچھ بن گئے ہوں وہ پورے بچہ کے حکم میں ہے کہ عورت اسکی وجہ سے نفاس اور باندی ام ولد ہو جائیگی نیز اس کے بعد عدت بھی پوری ہو جائیگی نہایہ میں ہے کہ جب ناتمام بچہ گر جائے جس کے بعض اعضاء بن گئے ہوں تو اس کا حکم مکمل بچہ کا سا ہے کہ اسکی ولادت پر عورت جو خون دیکھے اس سے نفاس ہو جائیگی اور اگر وہ صرف لوٹھرا ہو تو نفاس کا حکم نہ ہوگا۔

لیکن جو خون وہ دیکھے اگر اس کا حیض قرار دینا ممکن ہو تو حیض قرار دیا جائیگا مثلاً تین روز یا اس سے زیادہ خون ایسی حالت میں آئے کہ اس سے پہلے طہر کامل ہو چکا ہو تو حیض ہو سکتا ہے، اور اگر حیض قرار دینا ممکن نہ ہو تو استحاضہ ہوگا پس اگر عورت نے اسقاط سے پہلے اور اسقاط کے بعد خون دیکھا اور بچہ کے کچھ اعضاء بن چکے تو اسقاط سے پہلے والا خون حیض نہ ہوگا البتہ جو خون بعد میں دیکھا ہے وہ نفاس ہوگا، اور جو اگر محض لوٹھرا ہو تو اسقاط سے پہلے والے خون کو اگر حیض قرار دینا ممکن ہو بان واقع ایام عادت تھا او کان مرئیا عقیبہ طہر صحیح تو حیض قرار دیا جائیگا۔
قولہ ولقیر الامۃ الخ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ سقوط مع الموت دعویٰ کے باوجود نسبت نسب نہیں ہوتا اور باندی کا ام ولد ہونا نسب ولد کے تابع ہے چنانچہ اگر فردخت شدہ باندی نے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا اور بچہ مر گیا پھر باغی نے بچہ کا دعویٰ کیا تو باندی کا ام ولد ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ یہ ثبوت تابع ولد ہے اور موت ولد کے بعد اس کا نسب ثابت نہیں ہوتا ذکر المصنف فی باب دعویٰ النسب (حاشیہ) — (بقیہ ص ۱۸۱)

بھی حالت حمل میں حیض کا استمرار مشاہدہ نہیں کیا گیا اور جو خون اس حالت میں بھی آتا ہے تو اس کے اسباب مختلف ہوتے ہیں اور وہ اگرچہ بعض وجوہ سے دم حیض کے مشابہ ہوتا ہے مگر وہ اس سے مدت، زمانہ، کیفیت اور دوسرے اوصاف کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے (الوزار الباری)

قولہ بعد خروج الولد الخ بچہ کے بعض حصہ کی ولادت کی روایت معنی نے امام صاحب کی ہے اور امام احمد کا قول بھی یہی ہے لیکن خلف بن ایوب نے امام ابو یوسف کے واسطہ سے امام صاحب روایت کی ہے کہ جب بچہ کا اکثر حصہ نکل آئے، امام محمد کی ایک روایت بھی اسی کی مؤید ہے چنانچہ مجاہد میں کہ شام نے امام محمد سے روایت کیا ہے کہ اگر بچہ کا سر اور نصف بدن یا دونوں پاؤں اور نصف بدن سے اکثر حصہ نکل آئے پر خون دیکھے تو نفاس ہوگا اور ایک روایت میں کل بچہ کا لفظ ہے مگر شیخ الاسلام مبسوط میں کہتے ہیں کہ امام ابو یوسف امام اعظم کے ساتھ ہیں کہ بچہ کا اکثر حصہ نکل آنا شرط ہے، لیکن امام محمد کے متعلق ذکر نہیں کیا کہ موافق ہیں یا خلاف (عنایہ) قدوری نے بھی اکثر حصہ نکل آنے کو اختیار کیا ہے اسلئے صاحب مدایہ کے کلام میں بعض الولد سے مراد اکثر حصہ ہے یعنی اکثر بچہ نکل آیا تو نفاس شروع ہو جائے گا ورنہ نہیں :-

وَأَقْلُ النَّفَاسِ لِأَحَدٍ لَهُ لَأَنْ تَقْدَّمَ الْوَلَدُ عَلَماً الْخُرُوجِ مِنَ الرَّحِمِ فَأَغْنَى عَنْ أَمْتِدَادٍ
 جَعَلَ عَلَماً عَلَيْهِ بِخِلَافِ الْحَيْضِ وَكَثَرَهُ أَرْبَعُونَ يَوْمًا وَالزَّائِدُ عَلَيْهِ اسْتِمَاضَةُ لَعَلَّ شَيْءٍ
 أَمَّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَدْ تَلَفَتْ لِنَفْسِهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا وَهِيَ حُجَّةٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ
 فِي ۱۲ عِتَابِ السِّتِّينِ

(نفاس کی کم و بیش مدت کا بیان)

توضیح اللغہ: علم علامت، اغنی اعتناء و بے نیاز کرنا، امتداد درازی، وقت توقیتاً، مدت مقرر کرنا
 نفاس نفاس والی ثورت جمع نفاس، جوہری نے ذکر کیا ہے کہ کلام رب میں نفاس کی بہت احوال کے وزن
 پر نفاس اور عشرہ کے علاوہ اور کسی لفظ کی نہیں آتی :- تہا جمہا:

اور اقل نفاس کی کوئی حد نہیں ہے، کیونکہ بچہ کا پہلے برآمد ہونا خون کے رحم سے آنے کی علامت ہے
 تو امتداد کو اس کی علامت کرنے کی ضرورت نہیں رہی بخلاف حیض کے، اور نفاس کی اکثر مدت چالیس روز
 ہیں اور جو اس سے زائد ہو وہ استخوانہ ہے، کیونکہ حضرت ام سلمہ رضی کی حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے نفاس والی تورتوں کیلئے چالیس دن کی مدت مقرر فرمائی، یہ حدیث امام شافعی رحمہ اللہ پر ثابت ہے
 ساتھ روز کے اعتبار کرنے میں :- لتشریح:

قولہ وَاَقْلُ النَّفَاسِ الْخُ نفاس کی اقل مدت کی کوئی تعیین نہیں، بقول صاحب سراجیہ اگر ایک ساعت بھی
 ہو تب بھی معتبر ہے (نہید بن علی سے پندرہ روز اور سفیان ثوری سے تین روز منقول ہیں، مگر یہ اقوال
 بلا دلیل ہیں اسلئے قابل اعتناء نہیں) اقل مدت کی عدم تعیین کی وجہ یہ ہے کہ بچہ کا پہلے برآمد ہونا
 خون کے رحم سے آنے کی دلیل ہے لہذا امتداد کو دلیل بنانے کی ضرورت نہیں، برخلاف حیض کے کہ اس
 میں خون کے حیض ہونے کی کوئی مقدم دلیل نہیں ہوتی اس لئے تین روز کے امتداد کی ضرورت ہوتی
 ہے تاکہ رحم سے آنے کی کچھ حجت ہو سکے کیونکہ اس کے علاوہ اور کوئی علامت نہیں ہے :-

قولہ عَنْ أَمْتِدَادٍ جَعَلَ الْخُ لَفْظُ أَمْتِدَادٍ تَنْوِينُ كَسَاةٌ أَوْ عَلِيَّةٌ كِي تَمِيَّةٌ بِمَا مَرَّتْ شَرُوبَةً مِنْ الرِّحْمِ أَوْ
 بِأَبْ تَمِيْنٍ فِي رَحِمٍ مِنْ خُونٍ كَيْ بَرَّادٍ هُوَ بِرَبِّهِ أَمْتِدَادٌ كَوَ عَلَامَتٍ تَعْلِيَّةٌ بِمَا لَمَّا هِيَ وَتَيْنِ رُوزَيْنِ جَبْكَ نَفَاسٍ طَبْرٍ
 وَغَيْرِهِ شَرَّالْزَّائِدِ بِأَيِّ جَائِلٍ، بِسُ عِبَارَتِ كَا مَطْلَبُ، يَهْ هُوَا كَهْ اِغْنَى عَنْ التَّوَعُّفِ بِشَرِّهِ الْوَلَدُ فَاِنْ الَّذِي لِيَعْقِبَ
 مِنْ الدَّمِ نَظَرُ فِي كَوْنِهِ مِنَ الرَّحِمِ، بَعْضُ نَسَخٍ فِي عِبَارَتِ يُولُ بِهْ، عَنْ أَمْتِدَادٍ بِأَيِّ عَلَامَةٍ، وَالمعنى اغْنَى عَنْ
 أَمْتِدَادٍ دَمٍ جَعَلَ بِوَصْفِ الْاَمْتِدَادِ عَلَامَةً (فتح)

قولہ وَكَثَرَهُ أَرْبَعُونَ الْخُ نفاس کی اکثری مدت کی بابت اختلاف ہے، اصناف کے یہاں اس کی اکثری مدت
 ایک چلہ ہے، حضرت عائشہ رضی، عمر بن الخطاب رضی، عثمان رضی، ابن عباس رضی، ابن عمر رضی، انس بن مالک رضی، علی رضی
 بن عمر رضی، ابوہریرہ رضی، ام سلمہ رضی، ام حبیبہ رضی، اور حضرت عائشہ رضی سے یہ منقول ہے، اور جمہور اسی کے

قائل ہیں، ابو عبیدہ کہتے ہیں کہ اس پر تمام مسلمان متفق ہیں، اتفاق کہتے ہیں کہ اس سنت پر سب کا اجماع ہے، بلکہ امام ترمذی نے امام شافعی کا بھی یہی قول بتایا ہے امام احمد کا بھی مشہور قول یہی ہے، اس سلسلہ میں امام شافعی کے دو قول اور ملتے ہیں ایک یہ کہ اکثر مدت نفاس دن ہیں، لیث بن سعد کا قول بھی یہی ہے، دوم یہ کہ دو ماہ ہے عام طور پر کتب شافعیہ میں یہی مذکور ہے، حنفیہ میں عمار بن ابی رباح اور شعبی سے منقول اور ایک روایت امام مالک سے بھی ہے اور ان سے دوسری روایت رجوع الی العادة کی ہے، لیکن امام شافعی کے قول کی تائید میں نہ کوئی روایت ہے اور نہ کسی صحابی کا قول، صرف بعض تابعین کا قول ہے جو نفس کے مقابلہ میں قابل قبول نہیں ہو سکتا، چنانچہ امام نووی نے شرح مہذب میں امام شافعی کے قول کے لئے امام اوزاعی کے قول "عندنا امرأة تری النفاس شهرين" سے استدلال کیا ہے، بہر کیف اس سلسلہ میں صحیح مذہب جمہور کا ہے کہ اکثر مدت چالیس روز ہے سو اگر چالیس روز تک ظہر حال نہ ہو تو اس مدت میں عورت نماز نہیں پڑھے گی اور اگر چالیس روز کے بعد بھی خون دیکھے تو وہ نفاس نہ ہوگا اور نماز پڑھنا ضروری ہوگا، سفیان ثوری، ابن المبارک، احمد، اسحق، اور اکثر فقہاء اسی کے قائل ہیں، حضرت حسن بصری سے مروی ہے کہ اگر ظہر حاصل نہ ہو تو بیچاس روز تک نماز چھوڑ دے اور عطار بن ابی رباح و شعبی سے دو ماہ تک نماز چھوڑنا مروی ہے، مگر یہ سب اقوال غیر مبرہن ہیں :-

(تنبیہ) قاضی شوکانی نے شیخین کے نزدیک نفاس کی اقل مدت گیارہ روز ذکر کی ہے مگر یہ غلط ہے کیونکہ ہمارے یہاں اقل مدت کی عدم تعیین پر سب کا اتفاق ہے اور جو اختلاف کتابوں میں منقول ہے وہ نماز روزے کے بارے میں نہیں ہے بلکہ وہ ایک دوسرے مسئلہ سے متعلق ہے اور وہ یہ ہے کہ جب عدت گزرنے میں کمتر نفاس کا اعتبار کرنا ضروری ہو مثلاً شوہر بیوی سے کہے کہ اگر تیرے بچہ پیدا ہو تو تجھے طلاق ہے اور بیوی کہے کہ میری عدت گزر چکی ہے تو اس صورت میں عورت کی تصدیق کیلئے امام صاحب کے نزدیک نفاس کی اقل مدت پچیس روز ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک گیارہ روز اور امام محمد کے نزدیک ایک ساعت :-

قولہ للحديث ام سلمة ان نفاسا اكثر من اربعين يوما هو منى في بابت متعدد احاديث وارد ہیں مثلاً

عنه قال الطحاوي لم يقل باستين احد من الصحابة واما قول الاوزاعي "عندنا امرأة تری النفاس شهرين" قلنا من اين له ان الشهرين نفاس بل ما زاد على الاربعين استحاضة وليس له في استقاء الصوم والصلوة عنها وتحريم وطئها على الزوج دليل شرعي من كتاب او سنة او قياس الاطباية الاوزاعي من امرأة مجهولة وقول الصحابي عنده نفاس بحجة فكيف يكون قول الاوزاعي والفقادة ان ذلك كله نفاس حجة ولم يقل به الاوزاعي نفسه بل منسوبة مثل منسبنا من ولادتي الجارية ومن الغلام اكثر من خمسة وثلاثون يوما ومنه ثلاثون يوما تبين

(۱) حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا جسکی تخریج امام ابو داؤد، ترمذی، تاج، و داؤدی اور بیہقی نے کی ہے۔ "قالت كانت المرأة من نساء النبی صلی اللہ علیہ وسلم تقعد فی الناس العینین یوماً او اربعین ليلة وکنت تظلی ویمضنا بالورس من الکاف" حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجات میں سے کوئی عورت انھاس میں ایک جگہ تک بیٹھی رہتی، اور ہم اپنے چہروں پر مہیا یاں پہناتی تھیں وہ جس سے وہیں نہ کرتے تھے۔
 ابو داؤد اور حاکم کی روایت میں یہ زیادتی بھی ہے۔ "لا یأمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بوضاء الا فی النہر" کہ آپ اسے حالت نفاس کی نمازیں پوری کرنے کا حکم نہیں دے جاتے تھے اس حدیث پر دو اشکال ہوتے ہیں اول یہ کہ ازواج مطہرات میں کبھی حضرت خدیجہ الکبریٰ رضی اللہ عنہا کے کسی کو نفاس کی نوبت نہیں آتی اور دوسری یہ کہ وہ چلیں پس۔ کانت المرأة من نساء النبی صلی اللہ علیہ وسلم تقعد فی الناس العینین یوماً او اربعین ليلة۔
 جواب یہ ہے کہ یہاں بطور محاورہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خاندان کی عورتیں مراد ہیں انھیں انھوں نے (اعم من الزوجات) نیز ماریہ قبطیہ سے حضرت ابراہیمؑ پیدا ہوئے اور ان کو نفاس نہیں آیا لہذا الفاء محذوف ہو کر کوئی اشکال نہیں۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ ابو داؤد کی روایت میں ہوا ہے کہ اس میں یہ ہے کہ مُستہ سے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا جیسی کی بابت نماز کا حکم دریافت کیا اور ام سلمہ نے ایام نفاس کی نمازوں کا حکم بتایا۔ تو جواب ملا میں سوال زیبا جواب یہ ہے کہ سوال میں محض سے مراد بقرینہ جواب نفاس ہی ہے نہ کہ عینیں۔ اور بقرینہ اپنے ہی پر ہو تو جواب کا مقصد یہ ہے کہ جب شریعت نے نفاس کی حالت میں نماز کو حاکم کر دیا ہے تو وقتاً جیسی کی بہ نسبت بہت کم ہوتا ہے تو حیض کی حالت میں نماز بطریق اولیٰ حاکم ہوگی۔

پھر شیخ عبدالحق نے الاحکام میں لکھا ہے کہ اس باب کی احادیث میں ایسی اور ہیں جو اس حدیث میں نہ ہیں مُستہ از دیہ ہے (یعنی حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث) لیکن اس میں ایسی باتیں ہیں کہ حدیث مُستہ بھی معلول ہے اس واسطے کہ مُستہ مذکور وہ جسکی کنیت ام لُبَابہ ہے اور وہ ایک عورت تھی جسکی کنیت ام لُبَابہ ہے اس نے نبیل میں ابن سید الناس سے بھی یہی نقل کیا ہے۔ اب یہ ہے کہ شیخ موسیٰ بن جعفر نے کہا ہے کہ اس کا نام مُستہ ہے اور کنیت ام لُبَابہ ہے، بدرستہ میں ہے کہ بول ان اس ہونا غیر مسلم ہے بلکہ اس سے کثیر بن زیاد، حکم بن عقیبہ، زید بن علی بن الحسین اور حسن و حسین کی ایک روایت کی ہے۔ امام بخاری نے اس حدیث کی تریف کی ہے اور حاکم نے اس کی اسناد کو صحیح کہا ہے۔ یہی ابن ابی شیبہ نے مُستہ کو مجہول الحال کہا ہے وہ غلط ہے اور حافظ ذہبی نے میزان میں داؤدی کے بول نقل کیا ہے کہ مُستہ قابلِ ثبوت نہیں یہ موصوف کی سن میں کہیں نہیں ملتا اور نہ انھوں نے اپنی عادت کے مطابق مُستہ کی حدیث میں اس پر کوئی خبر کی ہے معلوم ہوا کہ یہ اشکال بھی غلط ہے۔

نیز ابن حبان نے جو کتاب الضعفاء میں ابویہل کثیر بن زیاد سے اسانی کر دینا ہے (ابو مُستہ از دیہ)

فَانْ وَلَدَتْ وَلَدَيْنِ فِي بَطْنٍ وَاحِدٍ فَتَفَا سَهَا مِنْ الْوَلَدِ الْاَوَّلِ عِنْدَ اِلَى حَنِيْفَةً رَح
وَابِي يُوْسُفَ رَحْ وَاِنْ كَانَ بَيْنَ الْوَلَدَيْنِ اَرْبَعُونَ يَوْمًا وَقَالَ فَهِيَ رَحْ مِنْ الْوَلَدِ الْاٰخِرِ
وَهُوَ قَوْلُ نَسْرِ رَحْ لَا يَنْهَا حَامِلٌ بَعْدَ وَضْعِ الْاَوَّلِ فَلَا تَصِيْرُ لِنَفْسَاءَ كَمَا اَتَمَّهَا لَا تَحْيِضُ
وَلِهَذَا اتَّفَقَتْ الْحَدَثُ بِالْاٰخِرِ بِالْاَجْمَاعِ وَلِهَذَا اِنْ الْحَامِلُ اَتَمَّ لَا تَحْيِضُ لَا لِنَسْدِ اَدْفِمْ
الرَّحْمَ عَلَى مَا ذَكَرْنَا وَقَدْ افْتَحَ بَخْرُ وَجْ الْاَوَّلِ وَتَنَفَّسَ بِالْدَمِ فَكَانَ لِنَفْسَاءَ وَالْعَدَّةُ
تَعَلَّقَتْ بِوَضْعِ حَمْلٍ مَضَافٍ إِلَيْهَا فَيَتَنَاوَلُ الْجَمِيعَ

ترجمہ: اگر ایک ہی پیٹ سے دو بچے پیدا ہوں تو شیخین کے نزدیک نفاس پہلے بچے سے شروع
ہو جائے گا اگرچہ دونوں بچوں کے درمیان چالیس روز کی مدت ہو، امام محمد فرماتے ہیں کہ آخری بچے سے
ہوگا۔ امام زفر کا قول بھی یہی ہے کیونکہ پہلے بچے کی ولادت کے بعد تو ابھی وہ حاملہ ہے پس وہ ناسہ نہ ہوگی
جیسا کہ وہ حاملہ نہیں اسی لئے عدت بالا جماع آخری بچے سے پوری ہو جاتی ہے شیخین کی دلیل یہ ہے کہ
حاملہ کو جو حیض نہیں آتا وہ بندش رحم کی وجہ سے ہے اور پہلے بچے کے برآمد ہونے سے رحم کا منہ کھل چکا اور
خون آنے لگا ہے اس لئے وہ نفاس ہی ہوگا اور عدت کا تعلق وضع حمل سے ہے جو عورت کی طرف مضاف ہے تو وہ کل کو
شامل ہوگا۔ تشریح:

قوله ومن ولدت الخ اگر ایک ہی پیٹ سے دو بچے پیدا ہوں تو شیخین کے نزدیک نفاس پہلے بچے کی ولادت
سے شروع ہو جائیگا اگرچہ دونوں کے درمیان چالیس روز کی مدت ہو لیکن امام محمد زفر کے نزدیک نفاس آخری
بچے کی پیدائش سے شروع ہوگا کیونکہ پہلے بچے کی ولادت کے بعد تو ابھی وہ حاملہ ہے پس ایسی حالت میں جس طرح
اس کو حاملہ نہیں کہہ سکتے اسی طرح ناسہ بھی نہیں کہہ سکتے یہی وجہ ہے کہ عدت بالا جماع آخری بچے سے شروع
کی جاتی ہے شیخین کی دلیل یہ ہے کہ رحم کی بندش کی وجہ سے حاملہ کو خون آ ہی نہیں سکتا اور پہلے بچے کی وجہ سے بچہ دانی کا منہ
کھل چکا ہے اور خون آنے لگا ہے اس لئے وہ نفاس ہی ہوگا ربا عدت کا مسئلہ سو اس کا تعلق وضع حمل سے ہے اور اس کی
کی طرف مضاف ہے لہذا مجموعہ حمل کو شامل ہوگا آیت "واولات الاحمال اجلھن ان لیضعن حملھن" سے یہی معلوم
ہوتا ہے کہ عدت وضع حمل کے بعد ہی پوری ہوگی اور ظاہر ہے کہ حمل صرف پہلا بچہ نہیں ہے بلکہ ایک یا دو یا تین
جتنے بچے ہیں سب حمل ہیں لہذا سب کے وضع کے بعد عدت پوری ہوگی۔

قوله وان كان بين الولدين الخ بعض مشائخ کی رائے ہے کہ اگر دونوں بچوں کی پیدائش میں چالیس روز کا وقفہ ہو تو امام
صاحب کے نزدیک نفاس دوسرے بچے کی بھی واجب ہوگا اس واسطے کہ نفاس کا سبب ولادت ولد ہے اور صورت
مذکورہ میں دو ولادتیں متحقق ہو چکیں فاستقام ایجاب نفاسین، بخلاف حیض کہ دوسرے خون کے حیض ہونے کیلئے
بین الدمین طہر تامہ کا متخلل ہونا شرط ہے اور وہ پایا نہیں گیا فلا یکن اثبات المشرط بلا شرط صاحب ہدایہ نے
"وان كان الخ" کہہ کر اسی سے احتراز کیا ہے، وجہ یہ ہے کہ نفاس کی انتہائی مدت چالیس روز ہے جو گذر چکی
باقی ص ۱۸۸ پر

باب الانجاس ولظہیر ما

یہ باب بن ستوں اور ان کے پاک کرنے کے بیان میں ہے

قوله باب الانجاس الخ نجاست حکمہ حیض، نفاس، جنابت اور ان کے ازالہ کے طرق وصور، غسل، تیمم، مسح کے بیان سے فسراغت کے بعد نجاست حقیقی اور اس سے ظہیر کے طریقوں کا بیان ہے، اور نجاست حکمہ کے بیان کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ یہ اقویٰ ہے کیونکہ اس کی قلیل مقدار بھی مانع جواز صلوٰۃ ہے، انجاس نجس کی جمع ہے جو اصل کے لحاظ سے مصدر ہے لیکن اسم کی صورت میں بھی مستعمل ہے قال اللہ تعالیٰ، «انما المشرکون نجس» تاج الشریعہ کہتے ہیں کہ انجاس جمع نجس بمعنی ناپاک چیز اور نجس خود ناپاکی اور گندگی ہے، یہاں اول معنی مراد میں جیسے ناپاک بدن، ناپاک کپڑا، ناپاک مکان، عنایہ اور حاشیہ شبلی میں ہے کہ نجس کا اطلاق نجاست حقیقی و نجاست حکمی دونوں پر ہوتا ہے لہذا باب الانجاس الحقیقیہ کہنا چاہئے تاکہ مراد متعین ہو جائے، لیکن سابق میں چونکہ نجاست حکمی کا بیان ہو چکا تو یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں نجاست حقیقی مراد سے، مباحثہ کرنے کے کافی میں بیان کیا ہے کہ لفظ نجاست کا اطلاق نجاست حقیقی پر ہوتا ہے اور حدث کا اطلاق حکمی پر اور نجس کا اطلاق دونوں پر :-

(فائدہ ۱) اس باب میں چند امور سے گفتگو ہے اول اس دلیل کا بیان جو موجب ظہیر ہے دوم اس دلیل کا بیان جس کے ذریعہ سے ظہیر ہو جاتی ہے سوم انواع نجاسات کا بیان، چہارم بیان کیفیت ظہیر، پنجم بنو نجاس کی اس مقدار کا بیان جس سے محل نجس ہو جاتا ہے ششم ان نجاسات کے حکم کا بیان جن میں ظہیر متعذر ہے :-

(بقیہ صفحہ ۱۸۷)

فلا یجب النفاس بعد ما مقتول ہے کہ امام ابو یوسف نے امام مہدیب سے سوال کیا کہ اگر بن الولدین چالیس روز کا وقف ہو تو کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا: یہ نہیں ہو سکتا، غرض کیا: اگر ہو جائے؟ فرمایا لا نفاس من الولد الثانی وان عشم الف ابی یوسف وکذا تغتسل ویشلی کما تضرع الولد الثانی، کذا فی المحيط (کفایہ) :-

(فائدہ ۲) اگر تین بچے اس طرح پیدا ہوئے کہ اول اور دوسرے بچے کے درمیان چھ مہینے سے کم مدت ہے اسی طرح دوسرے اور تیسرے بچے کی درمیانی مدت بھی چھ ماہ سے کم ہے لیکن پہلے اور تیسرے بچے کے درمیان کا وقفہ چھ ماہ سے زائد ہے تو صحیح یہ ہے کہ تینوں بچے بھی توأم ہی ہیں اور تینوں کے قول پر پہلے بچے کی ولادت سے نفاس شروع ہوگا امام مالک کا قول اور امام احمد سے اصح روایت اور امام شافعی کی اصح وجہ بنا پر تصحیح امام الحرمین و امام غزالی یہی ہے اور ایک روایت امام شافعی رحمہ اللہ اور داؤد کا قول امام محمد کی تائید میں کہ اخیر بچہ سے ہوا (تنبیہ) خبر و ان بچوں کے لئے یہ شرط ہے کہ دونوں کے درمیان پوری مدت حمل یعنی چھ مہینے حاصل نہ ہوں ورنہ ایک پیٹ کے بچے نہیں سمجھے جائیں گے بل ہما حملان و نفاسان (تبیین)

تَطْهِيرُ الْخَاسَةِ وَاجِبٌ مِنْ بَدَنِ الْمُصَلِّي وَثَوْبُهُ وَالْمَكَانَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى
وَتَيَأْتِكَ فَطَهِّرْ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَتَّى تَمَّ قَرْنُ صَيْهِ ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ وَلَا تَضْرِبِ اثْرَكَ
تَوْضِيحُ اللَّغَةِ

بدن اس سے مراد جسد ہے کیونکہ مغرب اور مجمع البحار وغیرہ میں ہے کہ بدن ماسوائے راس و اطراف کو کہتے ہیں
اور جسد مجموعہ کا نام ہے۔ مہملی نماز پڑھنے والا، ثياب جمع ثوب، طہر تطہیر سے امر حاضر ہے،
حتیہ حت (ن) حتا سے امر حاضر مؤنث ہے یعنی ہاتھ یا لکڑی اور ناخن وغیرہ سے چھیلنا اور کھرچنا،
اقر صیہ قرص (ن) قرصا سے امر حاضر مؤنث ہے بمعنی انگلیوں کے پوروں سے چھیلنا اور بقول خشتابی بمعنی
خوب مل کر پانی سے دھونا، اثر نشان :- قمر جہما :-

پاک کرنا واجب ہے نمازی کے بدن اور اس کے کپڑے اور اس جگہ کی بڑا ست کا جس میں وہ نماز پڑھنا
چاہتا ہے کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "اپنا لباس پاک رکھ" اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے
"اس کو کھرچ دے اور خوب مل دے پھر پانی سے دھو دے اور اس کا نشان مجھے نقصان نہ دے گا :-"
تشریح :- قولہ تطہیر الخاستہ الخ یہ بات سبب جانتے ہیں کہ عین نجاست کو پاک نہیں کیا جاسکتا اس
لئے یہاں مضاف محذوف مانا جائے گا ای تطہیر محل الخاستہ، جیسے آیت میں ہے "واستل القریۃ" ای
اہل القریۃ، وقیل تطہیر الخاستہ ای ازالۃہا، مطلب یہ ہے کہ نمازی کے کپڑے کا پاک ہونا ضروری ہے
کیونکہ ارشاد باری ہے "وتیأبگ فطہر" اپنا لباس پاک رکھ، اور ارشاد نبوی سے "حتیہ اھ" اس
کو کھرچ دے، پھر پانی سے دھو ڈال تو نا پاکی کا نشان مضر نہیں رہے گا :-

قولہ واجب من بدن المصلی الخ شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ یہ وجوب دو شرطوں کیساتھ متعید ہے اول
یہ کہ اس نجاست کا دور کرنا ممکن ہو دوسرے یہ کہ اس کے دور کرنے میں اس سے زیادہ بری بات کا
ارتکاب لازم نہ آتا ہو مثلاً ایسی جگہ موجود ہو جہاں بے پردہ ہوئے بغیر نا پاکی دور کرنا ممکن نہ ہو تو ظاہر
ہے کہ تنگ ہونا جائز نہیں ہے بلکہ نجاست کے ساتھ نماز پڑھ لینا جائز ہو گا کیونکہ اس طرح تنگ ہونا
فسق ہے، نیز جو شخص دو مصیبتوں میں سے کسی ایک مصیبت میں مبتلا ہونے پر مجبور ہو جائے تو اسی کو
اہون البلیتین کو اختیار کرنا اور آسان مصیبت کو گوارا کرنا واجب ہو گا،

اور اگر کسی آدمی کے نجاست لگی ہوئی ہے اور اس کو حدیث بھی ہے لیکن پانی اس کے پاس صرف اس قدر ہے

عہ استدلال المصنف بمنہ الحدیث علی وجوب الطہارۃ من الثیاب، والبیہقی فی سننہ استدلال بہ علی
اصحابنا فی وجوب الطہارۃ بالما و دون غیرہ من المائعات وهو مفہوم لقب لا یقول بہ امامہ، واستدل
لنا علی ذلک بحدیث عمار "انما یغسل الثوب من خمس" ہذا نصب الراہ

کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے ازالہ کے لئے کافی ہو سکتا ہے تو اس پر نجاست دور کرنے میں پانی صرف کرنا اس لئے واجب ہے تاکہ اس کے بعد حدث کیلئے تیمم کر لے اور دونوں طہارتیں حاصل ہو جائیں، اس لئے نہیں کہ نجاست بہ نسبت حدث کے غلط ہے اور نہ اس لئے کہ یہاں پانی کا استعمال اخف میں ہو رہا ہے یہاں تک کہ اشکال لازم آئے کما قالہ حماد حتی اوجب صرفہ الی الحدیث، اور ہم نے جو یہ کہا ہے کہ "تاکہ اس کے بعد حدث کیلئے تیمم کرے" یہ اس لئے ہے تاکہ اس کا تیمم بالاتفاق صحیح واقع ہو جائے کیونکہ پانی اگر نجاست میں استعمال کرنے سے پہلے تیمم کر لیا تو امام ابو یوسف کے نزدیک جواب بھی تیمم صحیح ہے مگر امام محمد کے نزدیک صحیح نہ ہوگا (فتح القدیر)

قوله والركان الذي الخ اور جس جگہ پر نماز پڑھنا چاہتا ہے اس کا پاک ہونا بھی واجب ہے یہاں تک کہ اگر کسی نے نماز شروع کی اور اس کے دونوں قدموں کے نیچے یا ایک قدم کے نیچے قدر درہم سے زائد نجاست ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جائیگی یہی اصح ہے ، اور اگر ایسی جگہ نماز پڑھتا ہے کہ سجدہ تو پاک جگہ ہو رہا ہے مگر اس کا کپڑا ناپاک جگہ پڑتا ہے تو نماز جائز ہے (محیط) اور اگر نماز پاک جگہ شروع کی اور پھر ناپاک جگہ تبدیل ہو گیا اس کے بعد وہاں سے پاک جگہ تحول کیا تو نماز جائز ہے مگر جب اتنی دیر کرے جس میں کمتر رکن ادا ہو سکے تو جائز نہیں ہے (قاضی خاں) اور اگر ناپاک جگہ سجدہ کر کے پھر پاک جگہ اعادہ کر لیا تو نماز جائز ہے اور اگر ناپاک سجدہ گاہ میں لگ رہی ہے تو اصح یہ ہے کہ بالاتفاق نماز جائز نہیں ہے ، دونوں ہاتھ اور گھٹنیں جس وقت زمین پر نہ رکھے ہوں تو ان مواقع میں اگر نجاست پڑی ہو تو کچھ حرج نہیں لیکن اگر ہاتھ اور گھٹنیں زمین پر رکھے ہوں تو ان کی جگہوں کا پاک ہونا شرط ہے ، فقیہ ابواللیث اور صاحب ہدایہ نے اسی کو اختیار کیا ہے کہ سجدہ میں دونوں ہاتھ اور گھٹنیں زمین پر رکھنا واجب ہے اور ہمارے مشائخ کا فتویٰ یہی ہے کہ واجب نہیں لہذا اگر دونوں گھٹنوں کی جگہ ناپاک ہو تو جائز ہے ، لیکن فقیہ ابواللیث اس روایت سے انکار کرتے ہیں اور عیون میں اسی کو صحیح کہا ہے (سراج)

اگر ناک رکھنے کی جگہ ناپاک ہو اور پیشانی رکھنے کی جگہ پاک ہو تو بلا خلاف نماز جائز ہے، اسی طرح اگر ناک رکھنے کی جگہ پاک ہو اور پیشانی رکھنے کی جگہ ناپاک ہو اور اس نے ناک ہی پر سجدہ کیا تب بھی بلا خلاف نماز جائز ہے اور اگر دونوں کی جگہ ناپاک ہو تو زند و لسی رح کہتے ہیں کہ امام اعظم کے نزدیک صرف ناک پر سجدہ کرنے سے نماز جائز ہو جائے گی اگرچہ پیشانی رکھنے میں کوئی عذر نہ ہو اور صاحبین کے نزدیک بلا عذر جائز نہیں ہے، محیط (عین الہدایہ) :-

بقولہ حتیہ الخ اس مضمون کی حدیث صحاح ستہ میں حضرت اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا سے مروی ہے امام مسلم کے الفاظ یہ ہیں: «قالت: جارت امرأة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: احدا نا يصيب ثوبها من دم الحيفه كيف تصنع به؟ قال: تحتة ثم تغمسه بالماء ثم تنفضه ثم تقلى فيه» کہ ایک عورت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ اگر کسی عورت کے لباس پر خون پڑ جائے تو اسے کیا کرے؟ آپ نے فرمایا: اسے اس کے پیچھے سے اٹھا کر دھو کر پانی میں ڈال دے۔

وَإِذَا وَجَبَ التَّلَاصُّ فِي الثَّوْبِ وَجَبَ فِي الْبَدَنِ وَالْمَكَانِ لَا تِلْكَ إِلَّا اسْتِحْمَالٌ فِي حَالَةِ
الْمُصَلَّوَةِ يَشْمَلُ الْكُلَّ

ترجمہ: اور جب کپڑے کا باک نہ ضروری ہو تو بدن اور جگہ کی طہارت بھی واجب کیونکہ حالت نماز میں یہ استعمال سب ہی کو شامل ہے۔۔۔ لکن یہ:

قولہ واذا وجب التلصص مذکورہ آیت وحدیث میں امر کا مسیغہ ہے جو وجوب پر دلالت کرتا ہے پس کپڑے کی پاکی کا وجوب عبارة النص سے معلوم ہو گیا اور جب کپڑے کی طہارت ضروری ہوئی تو بدن اور جائے نماز کی طہارت بھی دلالت النص کے طور پر واجب ہوگی اس لئے کہ کپڑے کی طہارت کا وجوب بطریق منصوص اسی لئے ہے کہ نماز میں پاکیزہ اور اچھی حالت پر حق تعالیٰ کے حضور میں قیام ہو حالانکہ نمازی کے بدن سے کپڑے کا اتصال تام نہیں بدیل آنکہ نماز کپڑے کے بغیر بھی ممکن ہے بخلاف بدن اور جائے نماز کے کہ ان کے بغیر نماز ناممکن ہے اس کے باوجود جب کپڑے کی طہارت واجب ہوئی تو بدن اور جائے نماز کی طہارت بدرجہ اولیٰ واجب ہوگی، یہ تشریح صنیع صاحب ہدایہ کے موافق ہے، بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ ان کی طہارت بطریق دلالت النص ثابت کرنیکی ضرورت نہیں بلکہ جس طرح طہارت ثوب عبارة النص سے ثابت ہے اسی طرح طہارت بدن اور طہارت مکان بھی عبارة النص سے ثابت ہے چنانچہ طہارت بدن کی بابت متعدد احادیث وارد ہیں، شحین کی حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے "یغسل ذکرہ و تیوضاً" ابو داؤد و بخاری کی حدیث ابو بکرہ رضی اللہ عنہ ہے "فاوماً بیدہ ان مکاتلم، ثم جار و رأسہ یغسل فضلہ بہم" (رونی آخرہ) "انما انا بشرانی کنت جنباً" ابو داؤد کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے "فاذا ادرت ناغسلی عنک الدم و صلی" اسی طرح طہارت مکان کی بابت بھی احادیث وارد ہیں، علامہ عینی بنایہ میں فرماتے ہیں کہ ابن ماجہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اماکن سبعہ میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے، کیونکہ یہ ایک منظر نجاسات میں، لیکن مولانا عبدالحی صاحب نے سعایہ کے اندر اس پر یہ گرفت کی ہے کہ اماکن سبعہ منزلة مجترہ، مقبرہ، قارعة الطریق، حمام، معائن اہل اور فوق الکعبہ ہے اور ظاہر ہے کہ فوق الکعبہ نماز پڑھنے کی ممانعت بیت اللہ کی تعظیم کے پیش نظر ہے نہ کہ منظر نجاسات کی وجہ سے اسی طرح وسط طریق میں ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کو اذیت نہ ہو اور نمازی کا قلب ادھر ادھر مشغول نہ ہو، البتہ باقی پانچ مواضع میں بھی عن الصلوۃ اسی لئے ہے کہ وہ محل نجاسات ہیں۔۔۔

(بغیہ منقلاً)

کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا: ہم میں سے کسی کے کپڑے میں اگر حصی کا خون لگ جائے تو کیا کرے؟ آپ نے فرمایا لکڑی سے کھرچ دے اور ثوب مل دے پھر پانی بہا کر دھو دے اور نماز پڑھ لے، ابو داؤد کی ایک روایت میں ہے "فقیہ ثم اقر صبیہ بالماء ثم الفحیہ"، ابن ابی شیبہ کے الفاظ یہ ہیں "اقر صبیہ بالماء و اغسلیہ و صلی فیہ"۔۔۔

و يجوز تطهيرها بالماء و بكل مائع طاهر يمكن ازالته كالماء و مائع الورد و نحو ذلك مما اذا شرب الشخص و هذا عند ابي حنيفة رحم و ابي يوسف رحم و قال محمد و زفر و الشافعي رحم لا يجوز الا بالماء لانه يتنجس باول الملاقاة و النفس لا يفسد الطهارة الا ان هذا القياس شرك في الماء للضرورة و لهذا ان المائع قالع و الطهر بجلته القاع و الانزال و النجاسة المتجاوزة فاذا انتهت اجزاء النجس بقي طاهر و جواب الكتاب لا يفرق بين الثوب و البدن و هذا قول ابي حنيفة رحم و احدى الس و ايتين عن ابي يوسف رحم و عنه انه فرق بينهما فلم يجوز في البدن بغير المساء

توضيح اللغز

مائع بہنے والی چیز، فل سرکہ، ماء الورد، عرق کلاب، عطر (من) عطر انچوڑنا، العطر الغصاڑا نچڑنا قلع جڑ سے اکھیرانے والا، قلع دفن آبر سے اکھیرنا، مجاورۃ پاس رہنا :- ترجمہ : اور جائز ہے محل نجاست کو پاک کرنا پانی سے اور ہر ایسی بہنے والی پاک چیز سے جس کے ذریعہ اس کا ازالہ ممکن ہو جیسے سرکہ اور عرق کلاب وغیرہ جو نچوڑنے سے نچڑ جاتی ہوں، یہ شیخین کے نزدیک ہے امام محمد و زفر اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ صرف پانی سے جائز ہے کیونکہ وہ ناپاک چیز سے ملتے ہی ناپاک ہو جائے گی اور ناپاک چیز مفید طہارت نہیں ہوتی مگر یہ قیاس پانی میں مجبوری کی وجہ سے ترک کر دیا گیا، شیخین کی دلیل یہ ہے کہ بہنے والی چیز ناپاک کو جڑ سے نکال دیتی ہے اور پاکی کا مدار نجاست کے دور کرنے اور زائل کرنے ہی پر ہے اور نجاست مجاورت کی وجہ سے تلی اور جب اجزاء نجاست ہی ختم ہو گئے تو وہ شے پاک ہی رہے گی، اور کتاب کا جواب کپڑے اور بدن میں کوئی فرق نہیں کرتا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے اور امام ابو یوسف سے دوسری روایت یہ ہے کہ انھوں نے ان دونوں میں فرق کیا ہے پس بدن میں پانی کے علاوہ سے جائز نہیں کہا :- تمثیل :

قولہ و يجوز تطهيرها بالخرق الہ طہارت کا بیان ہے جس سے طہارت واقع ہوتی ہے فرماتے ہیں کہ محل نجاست پانی سے اور ہر بہنے والی چیز سے پاک ہو سکتا ہے بشرطیکہ وہ بہنے والی چیز خود پاک ہو اور اس سے نجاست کا ازالہ بھی ممکن ہو جیسے سرکہ اور عرق کلاب وغیرہ، گھی، تیل یا دودھ کی طرح کی چیزیں نہ ہوں جو نچوڑنے سے نچڑتی نہ ہوں ایہ تو شیخین کے نزدیک ہے، امام محمد و زفر، امام شافعی و امام مالک وغیرہ فرماتے ہیں کہ محل نجاست صرف پانی سے پاک ہو سکتا ہے،

صحیح بخاری میں "باب غسل الدم" کی حدیث "ثم تفرغ بالماء وتنفضه بالماء" اور "فان غسلي منك الدم ثم صلي" کے ذیل میں محقق عینی نے لکھا ہے کہ علامہ خطابی نے حدیث الباب سے اس امر پر استدلال کیا ہے کہ ازالہ نجاست صرف خالص پانی سے کر سکتے ہیں اس کے علاوہ سے نہیں کیونکہ خون اور دیگر نجاستوں کا حکم ایک

ہی ہے، نیز حافظ سیہتیؒ نے سنن میں اس سے احناف کے خلاف استدلال کیا ہے اور کہا ہے کہ ازالہ نجاست صرف پانی سے واجب ہے دوسری سیال چیزوں سے نہیں ہر سکتا، جواب یہ ہے کہ حدیث میں اکثر و بیشتر استعمال ہونے والی چیز پانی کا ذکر ہے اس کو بطور شرط قرار نہیں دے سکتے جیسے آیت "وَرَبَّائِكُمُ اللَّائِي فِيْ جُحُورِكُمْ" میں قید وارد ہوئی ہے، نیز کسی چیز کی تخصیص ذکر قائم ماسوا کی نفی نہیں کرتی علاوہ ازیں یہ مفہوم لقب ہے جو ہمارے اور اکثر ائمہ کے نزدیک تحت نہیں (عمدة القاری) ۱۔

قولہ ولکل مانع طاہر الخ مانع کے ساتھ طاہر کی قید کے ذریعہ ماکول اللحم جانور کے پیشاب سے احتراز ہے کہ اس سے تطہیر حاصل نہ ہوگی، امام ترمذی اور تاج الشریعہ وغیرہ کہتے ہیں کہ اگر ماکول اللحم جانور کے پیشاب سے نجاست دور کی جائے تو دھونے کے بعد اس کیڑے کا وہی حکم ہوگا جو خود ماکول اللحم کے پیشاب کے نجس ہونیکا ہوتا، حتیٰ کہ اگر چوتھائی کیڑے تک یہ نجاست نہ پہنچے تو نماز کے لئے مانع نہیں ہے لیکن شمس الائمہ نجس کے بیان کے مطابق صحیح یہ ہے کہ اس سے تطہیر نہیں ہوگی فانہ قال والاصح ان التطہیر بالنجس لا یكون للتضاد بین الوصفین بعض نے اس قول کو بہتر اور بعض نے تاج الشریعہ کے قول کو اصح مانا ہے، مار مستعمل کا حکم بھی اسی طرح ہے۔ قولہ لانه تنجس الخ امام محمد و زفر اور امام شافعی کی قیاسی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ محل نجاست صرف پانی ہی سے پاک ہو سکتا ہے کسی اور چیز سے پاک نہیں ہو سکتا اس لئے کہ جس چیز سے پاک کیا جائے گا وہ ناپاک چیز سے ملے ہی ناپاک ہو جائے گی اور ظاہر ہے کہ ناپاک چیز پاک نہیں کر سکتی (دبہ یتقویٰ ما ذکرنا من روایۃ شمس الائمۃ فی بول بالوکل لحم) اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس قیاس کی رو سے تو پانی سے بھی پاک ہونیکا کوئی صورت نہیں، صاحب ہدایہ "الا ان القیاس ترک ام" سے اس کا جواب دیتے ہیں کہ ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے پانی میں اس قیاس کو چھوڑ دیا گیا، نیز پانی کے بارے میں آیت "وینزل لکم من السماء ماءً لیتطہرکم" سے پانی کا برائے تطہیر ہونا ہی مفہوم ہوتا ہے، علاوہ ازیں جس طرح نجاست حکمی کا ازالہ یعنی وضو اور غسل کرنا پانی سے صحیح ہے اسی طرح حقیقی نجاست کا ازالہ بھی پانی سے جائز ہونا چاہئے۔

مگر ان تینوں جوابوں کے جوابات دئے جاسکتے ہیں، اول کا جواب یہ ہے کہ پانی کی طرح ضرورت دوسری بہنے والی چیزوں میں بھی ماننی چاہئے دونوں میں فرق کی کوئی وجہ نہیں (منہا یہ) دوم کا جواب یہ ہے کہ آیت سے پانی کا مطہر ہونا تو معلوم ہوا مگر خصوصیت نہیں معلوم ہوئی کہ دوسری چیزوں سے مطہر ہونے کی نفی ہو جائے، سوم کا جواب یہ ہے کہ نجاست حکمی یعنی حدث ایک شرعی مانع ہے کوئی حسی یا مادی نجاست لگی ہوئی معلوم نہیں ہوتی پس اس کے ازالہ کا طریقہ بھی شرعی ہونا چاہئے اور شریعت نے وضو اور غسل کو پانی کے ساتھ مخصوص کیا ہے لیکن حقیقی نجاست تو حسی ہے اس کا ازالہ بھی حسی ہونا چاہئے اور حسی پانی اور دوسری چیزیں برابر ہیں اس کو حدیث پر قیاس نہیں کر سکتے (عین الہدایہ) ۲۔

تو لہذا ان المانع الخ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ بہنے والی چیزیں ناپاکی کو زائل کر دیا کرتی ہیں اور پاکی کا مدار نجاست کے زوال ہی پر ہے، رہا پاک کر نیوالی چیز کا ناپاک ہو جانا سو یہ ہیں بھی تسلیم ہے لیکن محل کی نجاست بعینہ نہیں تھی بلکہ صرف مجاورت کی وجہ سے تھی اور جب نجاست کے اجزاء ہی بہہ کر ختم ہو گئے تو پاک کرنے والی چیز پاک ہی رہے گی، دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اشتراک فی العلة موجب اشتراک فی المعلول ہوتا ہے اور پانی کا مطہر ہونا علت قلع و ازالہ کی وجہ سے ہے اور یہ علت سرکہ وغیرہ میں بھی موجود ہے تو پانی کی طرح یہ چیزیں بھی مطہر ہوں گی،

شیخین کی نقلی دلیل بخاری کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے قالت: ما كان لاحدنا الا ثوب واحد تخمض فيه فاذا اصابه شيء من دم قالت بر ليقها فتمصعته نظفها، کہ ہمارے پاس صرف ایک کپڑا ہوتا تھا جسے ہم حیض کے وقت پہنتے تھے جب اس میں کچھ خون لگ جاتا تو اس پر تھوک ڈال لیتے اور پھر اس سے ناخنوں سے مسلسل دے دیتے اس میں "قالت بر ليقها" سے مراد تھوک سے ملنے کے ہیں جیسا کہ ابن جنی نے کہا ہے اور تھوک میں تیزاب کا سا اثر ہوتا ہے جس سے ازالہ کا فائدہ حاصل کیا جاسکتا ہے، ظاہر ہے کہ اگر تھوک سے پاک نہ مانا جائے تو اس سے اور زیادتی ہو جائے گی۔

حافظ بیہقی نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ یہ بات تھوڑے خون کیلئے ہے جو معاف ہے اگر بہت سا ہو تو اس کا دھونا یہی صحیح و ثابت ہے، جواب یہ ہے کہ شوافع حضرات کے یہاں تو کم درجہ کی نجاست کی معافی نہیں ہے، یہ بات تو صرف امام اعظم ہی کے مذہب پر صحیح ہو سکتی ہے جن کے یہاں تھوڑی نجاست معاف ہے یعنی ایک درہم سے کم، حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ اس حدیث میں اس امر کا کوئی ذکر نہیں ہے کہ اسی کپڑے میں نماز بھی پڑھی تھی، لہذا اس سے ان لوگوں کا استدلال درست نہیں جو ازالہ نجاست بغیر پانی کے بھی مانتے ہیں، پس یہاں تھوک سے صرف ازالہ اشرکیا گیا ہے مقصور تطہیر نہیں تھا، جواب یہ ہے کہ خود امام بخاری نے بھی اس حدیث سے وہی بات سمجھی ہے جو حنفیہ نے سمجھی ہے اسی لئے انھوں نے "باب بل تسمى المرأة في ثوب حاضت فيه" عنوان قائم کیا ہے اور حافظ بیہقی نے بھی یہی سمجھا ہے کہ ازالہ نجاست بھی ہو گیا صرف ازالہ اشر نہیں ہوا۔ اور یہ ہی بات معقول ہے کہ حضرت عائشہ نے صرف ایک کپڑا ہونے کی صورت میں طہارت ثوب و نماز ہی کا مسئلہ بتلایا ہوگا صرف ازالہ اشر کی بات تو ہر ایک سمجھدار آدمی خود بھی سمجھ سکتا تھا:-

تو لہذا جواب الكتاب الخ کتاب مختصر القدوری کا جواب یعنی ان کا قول "و يجوز تطهيرها بالماء و بكل مائع طاهر" مطلق ہے جس میں پانی اور غیر پانی سے کپڑے اور بدن کی پاکی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے یہ امام صاحب کا قول اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے اور امام ابو یوسف سے حسن بن ابی مالک کی روایت ہے کہ دونوں میں فرق اور وہ یہ کہ بدن تو صرف پانی ہی سے پاک ہوگا البتہ کپڑا ہر بہنے والی چیز سے پاک ہو سکتا ہے، اس روایت پر وجہ فرق یہ ہے کہ غسل بدن طریقہ عبادت ہے لہذا یہ وضو کی طرح پانی کے ساتھ خاص ہوگا بخلاف غسل ثوب کے کہ

وَإِذَا أَصَابَ الْخُفَّ نَجَاسَةٌ لَهَا جُرْمٌ كَالْمَوْتِ وَالْعَذْرَةُ وَالِدَمِ وَالْمَنِي فَجَفَّتْ فَذَلِكَ بِالْأَرْضِ جَازٌ وَهَذَا اسْتَحْسَانٌ وَقَالَ مُحَمَّدٌ لَا يَجُوزُ وَهُوَ الْقِيَاسُ لِأَنَّ الْمَنِيَّ خَاصَّةٌ لِأَنَّ الْمَتَدَّخِلَ فِي الْخُفِّ لَا يُزِيلُهُ الْجَفَافُ وَالذَّالِكُ مُخْلَافٌ الْمَنِيَّ عَلَى مَا نَذَرْنَا وَلَهُمَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا أَذَى فَلْيَمْسَحْهُمَا بِالْأَرْضِ فَإِنَّ الْأَرْضَ لَهَا طَهْرٌ وَلَا تَنْجَسُ الْجِلْدُ لَصَلَابَتِهِ لَا يَتَدَاخِلُ اجْزَاءُ النِّجَاسَةِ الْأَقْلِيلُ ثُمَّ يَجْتَدِبُ بِهِ الْجُرْمُ إِذَا جَفَّتْ فَإِذَا زَالَ زَالَ مَقَامُ بِهِ تَوْضِيحُ اللَّغْزِ

أَصَابَ أَصَابَةً يَنْجُسُهَا خُفٌّ جَرَمِي مَوْزُهُ جَرْمٌ حِسْمٌ رَوَتْ لَيْدٌ عَذْرُهُ بِاخَانَةٍ دَمٌ خُونٌ جَفَّتْ (مِنْ) جَفَافًا خَشَكٌ هُونًا دَلَكَةٌ دَنٌ دَلَاكَ - رَغْرُنَا أَذَى تَكْلِيفٌ دَهْ حَيْرٌ كَنْدُكِي حَلْدٌ كَهَالٌ صَلَابَةٌ سَخَتْ هُونًا يَجْتَدِبُ اجْتَذَابًا جَذَبَ كَرَلِينَا كَهْنَجَ لِينَا تَرْجَمَ :

جب لگ جائے موزے کو جسم دار نجاست جیسے لید، پاخانہ، خون، منی اور وہ خشک ہو جائے اور اس کو زمین سے رگڑ دے تو جائز ہے اور یہ استحسان ہے، امام محمد فرماتے ہیں کہ جائز نہیں اور قیاس بھی یہی ہے، مگر منی میں خاص طور سے، کیونکہ جو نجاست موزہ میں پوریت ہو گئی اس کو نہ خشک ہونا زائل کر سکتا ہے اور نہ رگڑنا بخلاف منی کے جیسا کہ ہم اس کو ذکر کریں گے، شیخین کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اگر موزوں میں کچھ گندگی لگسا گئی ہو تو ان کو زمین سے رگڑ دینا جائز ہے کیونکہ زمین ان کو پاک کرنے والی ہے اور اس لئے کہ کھال کی سختی کی وجہ سے نجاست کے اجزاء اس میں داخل نہ ہونگے مگر برائے نام اور انکو بھی جرم نجاست خشک ہونے کے بعد اپنی طرف جذب کر لیا پس جب وہ جرم زائل ہو گیا تو جو اجزاء اس کے ساتھ قائم تھے وہ بھی زائل ہو جائیں گے۔
تشریح : قولہ واذا اصاب الخ طرق تطهير کا بیان ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ اگر موزہ (اور جوتے) پر نجاست

(بقیہ صفحہ ۱۹)

وہ طریقہ ازالہ نجاست ہے اس لئے وہ پانی کے ساتھ خاص نہ ہوگا لیکن یہ وجہ فرق ضعیف ہے اس لئے کہ گفتگو تو اسی صورت میں ہے جب عین نجاست قائم بالبدن ہو اور اس کے ازالہ میں کپڑے اور بدن کا کوئی فرق نہیں ہے
وفي القح ان حسارة البدن جاذبة والماء ادخل فيه من غيره فيتعين :-

(فائدہ) ذیل کے مسائل امام صاحب کے قول اور امام ابو یوسف کی پہلی روایت پر متفرع ہیں، اگر ماں کی چھاتی سیرتے کر دے اور پھر پستان سے دودھ پی لے حتیٰ کہ تے کا اثر جاتا رہے تو چھاتی پاک ہو جائے گی، اگر کسی انگلی میں خون یا شراب لگی ہو اور اس کو کوئی چوس لے یہاں تک کہ اس کا اثر جاتا رہے تو انگلی پاک سمجھی جائے گی۔ اگر شرابی شراب پی کر بار بار منہ میں تقوٰک بھر کر نگل جائے تو اس کا منہ پاک ہو جائے گا اور اس کا نماز پڑھنا بھی صحیح ہوگا، لیکن امام محمد کے نزدیک صحیح نہ ہوگا کیونکہ پانی کے ذریعہ طہارت حاصل نہیں ہوئی وکذا علی الروایتین عن ابی یوسف وہی اشتراط الماء في العضو (فتح) :-

لگ گئی تو وہ دو حال سے خالی نہیں دلدار ہوگی جیسے گوہر، لید، پاخانہ، میٹنی، خون اور منی وغیرہ، یا دلدار نہ ہوگی جیسے پیشاب اور شراب وغیرہ، اگر دلدار ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں خشک ہوگی یا نہیں پس اگر نجاست دلدار ہو اور وہ موزہ یا جوتے پر لگ کر خشک ہو گئی ہو اور اس کو زمین سے رگڑ دیا یا کھرچ دیا تو وہ شیخین کے نزدیک پاک ہو جائیں گے مگر استحساناً،

امام محمد اور امام زفر کے نزدیک منی کے علاوہ میں بہر دو صورت دھونا ہی پڑے گا، قیاس بھی یہی ہے کہ جو نجاست موزہ میں پیوست ہو گئی اس کو خشک ہونا زائل کر سکتا ہے اور نہ رگڑنا، مگر یہ امام محمد کا پہلا قول ہے محیط میں ہے کہ جب آپ رے پہنچے اور عام راستے نجاست آلود پائے تو آپ نے اس سے رجوع کر لیا بلکہ لید کے متعلق تو یہاں تک فرمایا کہ اس میں رگڑنے کی بھی ضرورت نہیں (نہا یہ، عنایہ، فتح، محیط)۔ قولہ فذلک بالارض الخ صاحب محیط کہتے ہیں کہ امام محمد نے جامع صغیر میں ذکر کیا ہے کہ موزہ اور جوتا شیخین کے نزدیک حک وحت (گھسنے اور رگڑنے) سے پاک ہو جاتا ہے، اور اصل (مبسوط) میں ذکر کیا ہے کہ مسح بالتراب یعنی مٹی سے پونچھنے کے ذریعہ سے پاک ہو جاتا ہے، مشائخ کہتے ہیں کہ اگر جامع صغیر میں حک وحت کا ذکر نہ ہوتا تو ہم یہی کہتے کہ گھسنے اور رگڑنے سے پاک نہ ہوگا بلکہ مٹی سے پونچھنا ہوگا اس لئے کہ باب طہارت میں مسح بالتراب کا کچھ نہ کچھ اثر ہے فان محمد اقال فی المسافر اذا اصاب یدہ نجاستہ بمسحہا بالتراب، بخلاف حک وحت کے کہ ان کا کوئی اثر نہیں ہے مگر جامع صغیر کی عبارت نے یہ واضح کر دیا کہ باب طہارت میں ان کا بھی اثر ہے (کفایہ جموی کی شرح استباہ و نظائر میں ہے فی التمرناشی نقلاً عن ابی الیسر ان الحق انما یطہر بالذکر اذا اصاب الجنس مونی الاصل فان اصاب ما فوقه لا یطہر الا بالغسل والصحیح انه علی الاختلاف، کذا فی غایۃ المقال (حاشیہ) (فائدہ) اختلاف کے یہاں اشیاء کو پاک کرنے کے متعدد ذرائع ہیں مثلاً سبیلین کی طہارت دھیلوں کے استعمال سے ہو سکتی ہے، خفین کو رگڑ کر صاف کر دینے سے، جن چیزوں میں نجاست اندر داخل نہ ہو سکے ان کا مسح کافی ہے، زمین خشک ہو نیسے پاک ہو جاتی ہے، منی کیلئے کھرچ دینا بھی شرعی طہارت ہے، صاحب درمختار کہتے ہیں کہ میں نے خزائن الاسرار میں مطہرات کو کچھ اوپر تیس تک پہنچایا ہے اور ابن وہبان کی نظم کو بدل کر یوں کہا ہے

وَعَسْلٌ وَمَسْحٌ وَالْجَفَافُ مَطْبَسٌ ۖ وَخُتٌ وَقَلْبُ الْعَيْنِ وَالْحَفْرُ نَذْرٌ
اور دھونا اور پونچھنا اور خشک ہو جانا پاک کرنے والا ہے اور چھیلنا اور ذات کا بدل جانا اور کھودنا مطہرات میں مذکور ہے، دھونا تو ظاہر ہے اور پونچھنا صیقل شدہ چیز تلوار، چھری وغیرہ میں، اور خشک ہونا زمین میں اور چھیلنا لٹری میں اور ذات کا بدل جانا گدھے اور سور کے نمک کی کان میں گر کر نمک ہو جانا میں پاک کر دیتا ہے، نمک کی کان والا حکم طرفین کے نزدیک ہے امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اس نمک کو کھانا نہیں چاہیے، لیکن اکثر مشائخ نے طرفین کے قول کو اختیار کیا ہے اور یہی مختار ہے تاج الشریعہ نے وقایہ میں اسی پر

جزم کیا ہے کیونکہ نمک ہو نیلے بعد جب اصل چیز باقی نہ رہی تو وصف نجاست بھی باقی نہ رہا کیونکہ نمک وہ بڑی اور گوشت نہیں ہے اس لئے اس پر نمک ہی کا حکم لگایا جائے گا، اور اس کی شرعی نظیر یہ ہے کہ ناپاک لطفہ پہلے علقہ ہوا تب بھی ناپاک رہا لیکن جب گوشت بن گیا تو پاک ہو گیا، علیٰ ہذا شیر کا اگر پاک ہے مگر شراب ہو کر ناپاک ہو گیا اور جب سرکہ بن گیا تو پھر پاک ہو گیا، معلوم ہوا کہ استحالہ سے وصف بدل جاتا ہے اور کھودنا سخت زمین میں ہوتا ہے۔

وَدَبَّحْ وَتَخْلِيلُ زَكْوَةٌ تَحْلِيلٌ ۖ وَفَسْرٌ دَدْلُكَ وَالِدُ خَوْلٍ التَّغْوَرُ
اور وباغت دینا اور شرکہ بنانا اور ذبح کرنا اور خود بخود سرکہ بنانا اور مل ڈالنا اور رگڑ دینا اور جس حوض میں پاک پانی کا اس قدر داخل ہو جانا کہ وہ کچھ رواں ہو جائے اور کنویں کے ناپاک پانی کا زمین کے اندر دھس جانا پاک کر دیتا ہے۔

۱۵ تَقْرُفٌ فِي الْبَعْضِ نَدْفٌ وَتَرْحُهَا ۖ وَنَارٌ غَسَلِيٌّ غَسْلٌ لِبَعْضِ تَقْوَرٍ
بعض میں تقرف کرنا اور روئی کا دھنا اور کنویں کے پانی کا نکال ڈالنا اور آگ میں جل جانا اور ابالنا اور بعض کا دھونا اور بستہ چیز میں نجاست نکال کر رگڑھا کر دینا پاک کر دیتا ہے،

تقرف کا مطلب یہ ہے کہ کھلیاں جانوروں کے روند نیسے اگر ناپاک ہو جائے پھر وہ کاشتکار اور زمیندار کے درمیان تقسیم ہو جائے تو ہر ایک حصہ کو پاک سمجھا جائیگا، خلاصہ میں اسی طرح مطلقاً نہ کو رہے لیکن اظہر یہ ہے کہ پورانا پاک نہیں ہوتا چنانچہ ذخیرہ میں ہے کہ گھیوں کو کھلیاں میں گایا جاتا ہے جس میں گوہر پیشاب بھی مل جاتا ہے، مشاخ کہتے ہیں کہ بعض حصہ کو پاک کر کے اگر سب میں شامل کر دیا جائے یا بعض حصہ کو علیحدہ کر کے کسی کو صدقہ یا ہبہ کر دیا جائے تو سب مباح ہو جائے گا، فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ اگر لطف سے کمتر روئی ناپاک ہو تو دھنے سے پاک ہو جائیگی، معلوم ہوا کہ دھنا بھی پاکی کا ذریعہ ہے، قہستانی میں ہے کہ تیل اور اس کی مانند گھی یا شہد ناپاک ہو اور اسمیں باخچوں حصہ پانی ڈال کر ابال لیا جائے یہاں تک کہ پانی جل جائے تو وہ پاک ہو جائیگا، اگر کپڑا ناپاک ہو اور یہ معلوم نہ ہو کہ ناپاک کہاں ہے تو اس کی ایک طرف دھونے سے کپڑا پاک ہو جاتا ہے، گھی، شہد یا رابہ کا رھی ہے اور اس میں چوہا گر کے مر گیا تو چوہے کو اور اسکے گرد پیش گئی کو نکال دیا جائے کہ گڑھا بن جائے تو باقی پاک ہو جاتا ہے۔

قولہ ولہما قولہ علیہ السلام الخ شیخین کی دلیل حضرت ابو سعید خدری کی حدیث ہے جسکی تخریج ابوداؤد ابن حبان، عبد بن حمید، اسحاق بن راہویہ اور ابوعلی موصلی نے کی ہے اس میں ہے "اذا جاء احدکم المسجد فلینظر فان رای فی تخلیه قدر اواذی فلیمسہ ویصل فیہا" کہ جب تم میں سے کوئی مسجد میں آئے تو اپنے جوتوں کو دیکھ لے اگر ان میں نجاست پائے تو زمین سے رگڑ دے اور انکو پہن کر نماز پڑھ لے، اسی طرح حضرت ابو ہریرہ کی حدیث ہے جسکی تخریج ابوداؤد، طحاوی، ابن حبان اور حاکم نے کی ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم (باقی بر ص ۱۹)

وَفِي الرُّطْبِ لَا يَجُوزُ حَتَّى يَغْسِلَهُ لَأَنَّ الْمَسْمُومَ بِالْأَرْضِ يُكْتَسِبُ وَلَا يَطْهَرُهُ وَعَنْ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ
إِذَا مَسَمَهُ بِالْأَرْضِ حَتَّى لَمْ يَبْقَ أَثَرُ الْبِجَاسَةِ يَطْهَرُ لِعُمُومِ الْبُلُوِي وَالْإِطْلَاقِ مَا يَرَوِي وَعَلَيْهِ
مِثْلُ نَحْنُ فَإِنْ أَصَابَهُ بَوْلٌ فَيَبْسُ لَمْ يَجْزِ حَتَّى يَغْسِلَهُ وَكَذَا كُلُّ مَا لَا جَرَمَ لَهُ كَالنَّحْلِ لَأَنَّ الرَّاحِضَ إِذَا
تَشَرَّبَ فِيهِ وَلَا جَازِبَ يَجْذِبُهَا وَقِيلَ مَا يَتَّصِلُ بِهِ مِنَ الْمَلِّ جَرَمٌ لَهُ وَالتَّوْبُ لَا يَجْزِي فِيهِ إِلَّا الْغُسْلُ
وَإِنْ يَبْسُ لَأَنَّ التَّوْبَ لَتَخْلُطَ بِهِ أَخْلَهُ كَثِيرٌ مِنْ أَجْزَاءِ الْبِجَاسَةِ فَلَا يَجْزِي جَمْعُهَا إِلَّا الْغُسْلُ.
توضیح اللغہ

رطب تر، کثیرہ تکثیر از یادہ کرنا، اثر نشان، بول پیشاب، بیس (س) بیسبا خشک ہونا، جرم جسم
خمر شراب، تشرب تشربا جذب ہونا، جاذب چوس لینے والا، یجذب (ض) جذبا، کھینچنا، چوسنا،
رمل ریت، تخلل ٹھوس نہ ہونا :- ترجمہ :-

اور گیلی نجاست کی صورت میں جائز نہیں یہاں تک کہ اس کو دھولیا جائے، کیونکہ زمین سے پونچھنا تو اسے
اور زیادہ پھیلا دے گا اور زمین اس کو پاک نہ کر سکے گی، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ جب اس کو زمین سے
اتنا رگڑ دے کہ نجاست کا اثر باقی نہ رہے تو پاک ہو جائیگی ابتداء عام اور روایت کے مطلق ہونے کی وجہ سے
اور ہمارے مشائخ اسی پر ہیں، اگر موزہ پر پیشاب لگ کر خشک ہو جائے تو جائز نہ ہو گا یہاں تک کہ اس کو
دھولے، اسی طرح ہر وہ نجاست ہے جو دلدار نہ ہو جیسے شراب، اس لئے کہ نجاست کے اجزاء موزہ میں پیوست
ہو جائیں گے اور کوئی جاذب اس کو جذب کرنے والا موجود نہیں اور کہا گیا ہے کہ ریت وغیرہ جو کچھ نجاست سے
ملے وہی اس کا جرم ہے اور کپڑے میں جائز نہیں بجز غسل کے اگرچہ نجاست خشک ہو جائے کیونکہ کپڑے میں اس کے
ٹھوس ہونے کی وجہ سے نجاست کے کافی اجزاء سرایت کر سکتے ہیں جنکو اس کا دھونا ہی نکال سکتا ہے :-

تشریح :- قولہ وفی الرطب الخ اور اگر دلدار نجاست خشک نہ ہو بلکہ گیلی اور تر ہو تو جب تک موزہ کو دھونے لیا
جائے پاک نہ ہو گا ظاہر الروایۃ یہی ہے کیونکہ زمین سے پونچھنے کی صورت میں تو نجاست اور زیادہ پھیل جائیگی، امام
ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر اس کو زمین سے اتنا رگڑ دے کہ نجاست کا اثر باقی رہے نہ بدلو تو پاک ہو جائے
گا، گویا ان کے نزدیک نجاست کے خشک ہونے کی شرط نہیں ہے کیونکہ حدیث مذکور "فان رأى في غلبه قذرا" (باقی ص ۱۹۹)
(بقیہ ص ۱۹۷)

قال : اذا وطئ احدكم الاذى بخفيه فطهرهما التراب " کہ جب تم میں سے کسی کے موزے میں نجاست لگی ہے تو اس کو
مٹی پاک کر دیگی، شیخین کی عقلی دلیل یہ ہے کہ کھال کے مسامات بند ہونے کی وجہ سے نجاست کے اجزاء
برائے نام ہی کچھ اس میں داخل ہو سکیں گے اور ان کو بھی جرم نجاست خشک ہونے کے بعد خود اپنی طرف
جذب کر لے گا، اور جب نجاست کا جسم رگڑ کر یا کھرچ کر کھال سے الگ کر دیا جائے تو نجاست
کے رہے سبے اثرات بھی اس کے ساتھ صاف ہو جائیں گے :-

وَالْمَنِيُّ نَجَسٌ يَحِبُّ غَسْلَهُ رَطْبًا فَإِذَا جَفَّ عَلَى الثَّوْبِ اجْزَأَ فِيهِ الْفَرْكُ

فتی جامعہ ————— (ظہارت و نجاست منی کی بحث) —————
اور منی ناپاک ہے شر ہونے کی صورت میں اس کو دھونا واجب ہے اور جب کپڑے پر خشک ہو جائے تو اسے نل دینا کافی ہے :- قشیر یہ :-

قولہ والمنی نجس الخ منی پاک ہے یا ناپاک؟ اس کی بحث نہایت اہم ہے، امام طحاوی اور علامہ نووی وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ اس سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ، امام مالک، اوزاعی، ثوری، البیہقی، سعد اور حسن بن حبی کے یہاں منی ناپاک ہے، امام احمد بھی ایک روایت یہی ہے، البتہ احناف و موالک کے یہاں اتنا فرق ہے کہ ان حضرات کے یہاں دھونے کے علاوہ ظہارت کا اور کوئی طریقہ نہیں ہے منی خشک ہو یا تر، احناف کے یہاں اگر منی خشک ہو تو کھرچنے سے بھی ظہارت حاصل ہو جاتی ہے، البتہ بن سعد کہتے ہیں کہ منی ناپاک ہے لیکن اگر اس کپڑا نماز پڑھ لی گئی تو اعادہ کی ضرورت نہیں، حضرت حسن فرماتے ہیں کہ اگر منی سے آلودہ کپڑے میں نماز پڑھی گئی تو اعادہ کی ضرورت نہیں گو منی کافی مقدار میں لگی ہو اور اگر بدن پر منی گئی ہو تو اعادہ ضروری ہے گو منی کم ہو، شوافع وغیرہ کا مسلک آگے آ رہا ہے :-
(بقیہ صفحہ ۱۹۸)

اد اذی فلمیسمہ "میں خشک و تر کی کوئی قید نہیں ہے اور اس میں ابتلائے عام بھی ہے، اکثر مشائخ اسی پر ہیں اور اسی پر فتویٰ ہے (درازی) اور یہی مختار ہے (فتح) :-

قولہ فان اصابه بول الخ نجاست کی دوسری صورت یہ ہے کہ دلدار نہ ہو دینے شراب اور پیشاب وغیرہ سو یہ بغیر دھوئے پاک نہ ہوگی، اور دلدار وغیرہ دلدار ہونے میں امر فاصل یہ ہے کہ موزہ وغیرہ پر جو نجاست خشک ہونے کے بعد نظر آئے وہ دلدار ہے اور جو خشک ہونے کے بعد نظر نہ آئے وہ غیر دلدار ہے، دلدار نجاست خشک ہونے کے بعد نجاست کے کچھ اثرات اپنی طرف بھی جذب کر لیتی ہے لیکن غیر دلدار نجاست میں یہ بات نہیں ہوتی، اس کے سبب اثرات کپڑے وغیرہ میں جذب ہو جاتے ہیں اسلئے بغیر دھوئے کام نہیں چل سکتا، قولہ وقیل ما یصل الخ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ غیر دلدار نجاست کے ساتھ جو کچھ ریت وغیرہ لگ جاتا ہے وہی اس کا حرم سمجھنا چاہئے چنانچہ امام محبوبی فرماتے ہیں کہ اگر کوئی موزہ پہن کر شراب یا پیشاب پر گزرا پھر ریت یا مٹی پر چلنے کی وجہ سے نجاست دلدار ہو گئی اور خشک ہو گئی پس اس نے زمین سے رگڑ دیا یہاں تک کہ مٹی یا ریت جھڑ کر صاف ہو گیا تو موزہ پاک ہو جائے گا، شمس الائمہ سرخس فرماتے ہیں کہ یہی صحیح ہے، اسی کو تبیین میں صحیح اور معراج الدرایہ میں مفتی بہ بتلایا ہے :-

قولہ والثوب لا یجزی الخ کپڑے میں چونکہ نجاست کے اجزاء اور پیوست ہو جاتے ہیں اسلئے بغیر دھوئے پاک نہ ہوگا اور اصل اس بارے میں وہ احادیث ہیں جن میں دھونا مذکور ہے :-

لَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَعَالُشَةُ رَفٍّ فَأَغْسِلِيهِ إِنْ كَانَ رَطْبًا وَأَفْرِكِيهِ إِنْ كَانَ يَابِسًا

ترجمہ

کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رض سے فرمایا کہ منی اگر گیلی ہو اکرے تو دھویا کر اور خشک ہو تو کھرچ دیا کر۔ تشریح:

قوله لقوله عليه السلام الخ جو لوگ منی کو ناپاک کہتے ہیں ان کے مستدلات یہ ہیں۔

(۱) حدیث عائشہ: قَالَتْ كُنْتُ اغْسِلُ الْجَنَابَةَ مِنْ ثَوْبِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَخْرُجُ إِلَى الصَّلَاةِ وَإِنْ بَقِيَ الْمَاءُ فِي ثَوْبِهِ (صحیحین) حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں آپ کے کپڑوں سے منی کو دھو دیتی تھی اور آپ ایسی حالت میں نماز کے لئے نکلتے تھے کہ آپ کے کپڑوں پر پانی کے دھبے ہوتے تھے۔

اصل رنگ کے خلاف جو بھی صورت ہو وہ بقرہ ہے۔ اگر گیلیا ہے اور وہ الگ ممتاز معلوم ہو رہا ہے وہ بھی بقرہ ہے اور سوکھ گیا ہو تو اس جگہ سے زیادہ صاف ہو جانے کی وجہ سے ممتاز ہو گیا اس لئے وہ بھی بقرہ ہے۔

اس حدیث میں لفظ کنت سے معلوم ہو رہا ہے کہ حضرت عائشہ رض کا استمراری عمل پیغمبر علیہ السلام کے کپڑوں کے ساتھ یہی تھا پھر غسل مضارغ کا صیغہ ہے جس کا حاصل استمرار و دوام ہے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ کا عمل صرف دھونے کا رہا ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ تو حضرت عائشہ رض کے فعل کی حکایت ہے جس سے کسی چیز کا وجوب ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ جواب یہ ہے کہ یہ مذہب پرستی ہے ورنہ کیا حافظ کہہ سکتے ہیں کہ ایک مرتبہ بھی کسی عمل کو ترک کئے بغیر ساری عمر کی مواظبت اور ہمیشگی وجوب کی دلیل نہیں ہے؟ علاوہ ازیں حضرت عائشہ جو کچھ کرتی تھیں وہ آپ کے غسل و دانست سے باہر نہیں ہوتا تھا اس لئے آپ اس کو برقرار رکھتے تھے۔

(۲) حدیث عائشہ رض: قَالَتْ: كُنْتُ أَفْرِكُ الْمَنِيَّ مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَانَ يَابِسًا وَاعْسَلُهُ إِذَا كَانَ رَطْبًا (دارقطنی، بیہقی، طحاوی، بنزار، ابوعوانہ) حضرت عائشہ رض فرماتی ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی کو کھرچ دیا کرتی اگر وہ خشک ہوتی اور دھویا کرتی تھی اگر وہ تر ہوتی، اس میں بعض حضرات نے فرک ثوب کو نماز والے کپڑے کے علاوہ پر محمول کیا ہے جو روایت مسلم کے الفاظ کُنْتُ أَفْرِكُ الْمَنِيَّ مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فیہی فیہ سے لٹا جاتا ہے، اور بعض حضرات نے فرک بالماء پر محمول کیا ہے جو روایت مسلم ہی کے الفاظ "لَقَدْ رَأَيْتَنِي وَالِي لِحَاكِهِ مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَابِسًا نَظْفَرِي" سے لٹا جاتا ہے۔

(۳) حدیث عمار۔ قال مرّی رسول اللہ علیہ وسلم وانا استقی راحلۃ لی فی رکوة اذ تنخمت فاصابنا
نخامتی ثوبی فاقبلت وغسلها فقال یا عمار! ما نخامتک ولا موعک الا بمنزلة الماء الذی فی رکوتک
انما یغسل الثوب من خمس من البول والغائط والمني والدم والقي (دارقطنی - ابن عسری)
حضرت عمار کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مجھ پر گزرے میں اپنی سواری کو ایک برتن
میں پانی پلا رہا تھا اس کے درمیان میں نے ناک جھاڑی تو ریزش میرے کپڑے پر گر گئی میں اس
کو دھونے لگا تو آپ نے فرمایا: عمار! ناک کی ریزش اور آنسو ایسے ہی ہیں جیسے اس برتن کا
پانی اور کپڑا تو پانچ چیزوں کی وجہ سے دھونا چاہئے یعنی پیشاب، پاخانہ، منی، خون اور قی سے
حافظ دارقطنی کہتے ہیں کہ اس کا راوی ثابت بن حماد ضعیف ہے اور اس کو متہم بالکذب کہا گیا
ہے جواب یہ ہے کہ جہاں بعض نے اس کی تضعیف کی ہے وہیں ہزاروں اس کی توثیق بھی کی
ہے۔ شیخ علاؤ الدین فرماتے ہیں کہ کشف تام کے بعد یہی معلوم ہوا کہ بیہقی کے علاوہ کسی نے
اس کو متہم بالوضع نہیں کہا، بلکہ خود بیہقی نے کتاب المعرۃ میں اس حدیث کو ذکر کیا ہے اور
اس کو منسوب بالوضع نہیں کیا۔

حافظ بیہقی کہتے ہیں کہ اس کا راوی علی بن زید لائق حجت نہیں، جواب یہ ہے کہ ترمذی کے
نزدیک یہ راوی صدوق ہے اور موصوف نے اس کی کئی حدیثوں کو حسن کہا ہے۔ عجلی بھی
اس میں کوئی مضائقہ نہیں بتاتے بلکہ امام مسلم نے دوسروں کے ساتھ ملا کر ان سے روایت کی ہے
حاکم بھی ان سے روایت کرتے ہیں امام احمد نے تو مسند میں ان سے کئی روایتیں کی ہیں علاوہ ازیں
طبرانی نے معجم کبیر میں اس روایت کو ابراہیم ابن زکریا عجلی کی متابعت سے بھی بیان کیا ہے
(۴) حدیث معاویہ رض کہ انھوں نے اپنی بہن ام حبیبہ رض (زوجہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم) سے پوچھا: کیا
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجامعت والے کپڑے میں نماز پڑھ لیا کرتے تھے؟ انھوں نے بتلایا کہ ہاں!
جب اس کپڑے میں نجاست کا اثر نہ دیکھتے تو پڑھ لیا کرتے تھے (رواہ مالک واسنادہ صحیح)
(۵) حدیث عائشہ کہ خود رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی منی کو دھوتے تھے (محلّی)
اس سلسلہ میں بہت سے آثار بھی ہیں جو ابن ابی شیبہ نے حضرت عمر سے اور امام طحاوی وغیرہ
نے حضرت عمر، ابو ہریرہ، جابر بن سمیرہ وغیرہ حضرات سے روایت کئے ہیں جن میں ان
حضرات کا منی کو دھونا اور دھونے کا حکم دینا مذکور ہے حتیٰ کہ حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں کہ
جب جگہ معلوم نہ ہو کہ منی کس طرف لگی ہوئی ہے تو کل کپڑے کو دھونا چاہئے۔ اس
سے معلوم ہوا کہ منی ناپاک ہے۔

وقال الشافعي رح المني طاهر والحجة عليه ما روينا وقال عليه السلام انما يخلص
الثوب من خميس وذكر منها المني

تس جملہ : امام شافعی فرماتے ہیں کہ منی پاک ہے اور ان پر محبت وہ ہے جو ہم روایت کر چکے اور
آپ کا ارشاد ہے کہ کپڑے کو پانچ چیزوں کی وجہ سے دھویا جائے گا ، اور منجملہ ان کے منی کو ذکر فرمایا۔
تشریح : قولہ وقال الشافعی الخ شوافع حضرات ، حنابلہ ، اسحاق اور داؤد ظاہری کے یہاں انسان کی
منی پاک ہے امام نووی کہتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ، سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ اور حضرت عائشہ رضی
اللہ عنہا سے بھی یہی مروی ہے ، بقول امام نووی شوافع کا ایک ضعیف و شاذ قول یہ ہے کہ مرد کی منی پاک
اور عورت کی منی ناپاک ہے اور اس سے زیادہ شاذ قول یہ ہے کہ دونوں کی منی پاک ہے ،

حافظ ابن حزم نے محلی میں لکھا ہے کہ منی ظاہر ہے خواہ وہ پانی میں گرے یا جسم اور کپڑے کو لگے ، اس کو
دور کرنا واجب نہیں ، وہ نقوی کی طرح ہے کوئی فرق نہیں اور یہی قول سفیان ثوری ، شافعی ، احمد
ابو ثور ، ابوسلیمان اور ان کے اصحاب کا ہے ، نیز حافظ ابن قیم و حافظ ابن تیمیہ بھی منی کو ظاہر کہتے ہیں
ضیائے ابن تیمیہ نے اپنے فتاویٰ میں اور ابن قیم نے بدائع الفوائد میں اثبات طہارت کی سعی کی ہے
اور شوافع حضرات کے یہاں حیوانات میں بھی ماکول و غیر ماکول کی تقسیم کی ہے کہ غیر ماکول حیوانات
میں سے کتے ، خنزیر اور ان دونوں کے کسی ماکول جانور کے ساتھ میل کھانے کے نتیجے میں جو نسل پیدا
ہو اس کی منی نجس ہے ۔ ان کے علاوہ دیگر جانوروں کی منی میں تین قول ہیں اصح یہ ہے کہ ان کی منی
پاک ہے ماکول ہوں یا غیر ماکول ۔ دوم یہ کہ ناپاک ہے ، سوم یہ کہ ماکول کی منی پاک ہے اور غیر
ماکول کی منی ناپاک ہے ، طہارت منی کے بارے میں شوافع و حنابلہ کے مختلف دلائل ہیں ۔

(۱) حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "وہو الذی خلق من الماء بشرا" اس میں منی کو ماء سے تعبیر کیا گیا جس کا
مقصد یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ دونوں چیزیں ایک ہیں ، کیونکہ منی اور پانی میں کھلا فرق ہے ۔ پس
اس کا مقصد اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہ ان دونوں کا حکم طہارت و نجاست کے باب میں ایک ہے
اور وہ یہ کہ پانی کی طرح منی بھی پاک ہے ۔

جواب یہ ہے کہ دوسری آیت "واللہ خلق کل دابة من ماء" میں ارشاد فرمایا گیا ہے کہ ہر جاندار کی تخلیق
ماء سے ہوئی ہے اگر منی کو ماء سے تعبیر کرنا اس کی دلیل ہے تو پھر ہر جانور کی منی کو پاک کہنا
چاہئے حالانکہ شوافع اس کے قائل نہیں ۔

(۲) ابن ماجہ میں ہے کہ منی انبیاء علیہم السلام کی اصل ہے اور انبیاء علیہم السلام بالکل پاک اور
مقدس ہیں اس لئے ان کی اصل میں جو بھی چیز ہو اس کو پاک ہونا چاہئے ،

جواب یہ ہے کہ علقہ اور مضغہ سے انسان کا تعلق نطفہ کے مقابلہ میں بہت قریبی ہے تو ان کو ضرور

ظاہر ماننا چاہئے حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں نیز دم حیض سب ہی کی غذا ہے اور یہ ثابت نہیں کہ ان آیات میں انبیاء علیہم السلام کو حیض کے علاوہ کوئی اور غذا دی جاتی تھی تو کیا شواہد دم حیض کو بھی پاک کہیں گے؟

علاوہ ازیں لفظ جس طرح انبیاء علیہم السلام کی اصل ہے اسی طرح فرعون و ہامان، عمرو و شداد وغیرہ کی بھی اصل ہے تو اگر انبیاء علیہم السلام کا مقدس ہونا منی کی طہارت کی دلیل ہے تو ان شیاطین کا سراپا شیطنت ہونا نجاست کا بین ثبوت ہے،

(۳) حضرت عائشہ کے متعدد بیانات ایسے ہیں کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے کو رگڑ کر صاف کر دیا کرتی تھیں۔ سہام بن حارث کی روایت ترمذی میں موجود ہے کہ یہ حضرت عائشہ کے یہاں مہمان ہوئے آپ نے زرد رنگ میں رنگی ہوئی چادر اوڑھنے کیلئے دی ان کو نہانے کی ضرورت ہوئی اور چادر پردھے لگ گئے۔ آلودہ چادر والیں کرنے میں ان کو شرم دامگیر ہوئی اس لئے انھوں نے اس کو دھویا۔ چادر کا رنگ کچا تھا وہ کٹ گیا اس پر حضرت عائشہ نے فرمایا: لَمْ أَفْسِدْ عَلَيْنَا ثَوْبًا: انھوں نے ہمارا کپڑا خراب کیوں کر دیا؟ پھر فرمایا اس کو تو رگڑ دینا کافی تھا۔ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے کو رگڑ کر صاف کر دیا کرتی تھی۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر منی ناپاک ہوتی تو اس کا کھرچ دینا جائز نہ ہوتا بلکہ دوسری ناپاک چیزوں کی طرح اس کا دھونا بھی ضروری تھا۔ جواب یہ ہے کہ اگر منی پاک ہوتی تو نہ پھر اس کے دھونے کی ضرورت تھی نہ کھرچنے کی۔ بیان جواز کیلئے کم از کم عمر میں ایک بار تو ایسا ہونا چاہئے تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم آلودہ کپڑے میں نماز ادا فرمائے کیونکہ میان جواز تو پیغمبر علیہ السلام کا وظیفہ ہے جس کو معمولی معمولی چیزوں میں بھی آپ نے اختیار فرمایا ہے لیکن منی کی طہارت کے باب میں پوری عمر میں کبھی آپ سے اس کا ثبوت نہیں ملتا۔

حافظ ابن حجر نے اس کے ثبوت میں مسلم کی روایت: لَقَدْ رَأَيْتَنِي اِفْرَكَ مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَيَصْلِيْ فِيْهِ: پیش کی ہے حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ مجھے خوب یاد ہے کہ میں آپ کے کپڑے سے منی کو کھرچ دیتی اور آپ اسی میں نماز ادا فرماتے۔ اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے نماز سے پہلے پہلے حضرت عائشہ نے اس مفروک کپڑے کو دھو دیا ہو۔

حافظ اس کا جواب دیتے ہیں کہ روایت مذکورہ میں فا، تعقیب ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ فرک کے فوراً بعد نماز کا عمل ہوا اس درمیان میں اور کوئی عمل نہیں کیا گیا پھر حافظ کہتے ہیں کہ اس سے زیادہ صریح روایت صحیح ابن خزمیہ میں ہے: اِنَّهَا كَانَتْ تَحْكُمُ مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهِيَ تَصْلِيْ: یعنی حضرت عائشہ آپ کے کپڑے سے منی کو رگڑ کر صاف کر رہی تھیں اور آپ نماز پڑھ رہے تھے جواب یہ ہے کہ جب منی پاک ٹھہری تو پھر نماز جیسی اہم عبادت کے دوران اس غیر ضروری عمل کی

جو بدرجہ امکان خشوع و خضوع کے لئے قاطع یا نقصان دہ ہو سکتا ہے کیا ضرورت سمجھی گئی۔ ہم حضرت عائشہ کے بارے میں ہرگز ایسا خیال نہیں کر سکتے کہ وہ آپ کی نماز کے دوران کوئی ایسا کام کریں جس میں اندیشہ فرتو ہو اور فائدہ کچھ نہ ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ جس کپڑے کا فرک کر چکی تھیں فرک کے بعد اس کا غسل بھی کر چکی تھیں اسی میں آپ نے نماز ادا فرمائی اب اس روایت کا اور دوسری صحیح روایات کا مفہوم تقریباً ایک ہو گیا کہ اگر منی خشک ہو کر جسم ہو گئی ہو تو دھونے کی ضرورت نہیں بلکہ رگڑ دینا کافی ہے اور مفروق کپڑے میں نماز کا جواز احناف بھی مانتے ہیں۔

ربا فا و تعقیبہ کا مسئلہ سو فاء واقعی تعقیب کیلئے آتی ہے لیکن ہر چیز کی تعقیب کی مدت اس کے مناسب حال ہوتی ہے کہا جاتا ہے۔ تزوج فلان فولدہ۔ فلاں نے شادی کی پھر اس کے بچہ پیدا ہوا۔ یہاں فاء کا استعمال ہے حالانکہ نکاح اور بچہ کی پیدائش میں کئی ماہ کا فاصلہ ہوتا ہے۔ پس ہو سکتا ہے کہ فوری طور پر فرک کر دیا گیا ہو اس کے بعد دھو دیا ہو اور نماز کا عمل بعد میں ہوا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ فاء بمعنی ثم ہو جیسے آیت "ثم خلقنا النطفة علقۃ فخلقنا العلقۃ مضغۃ فخلقنا المضغۃ عظاما فلکسونا العظام لحمًا" تینوں جگہ فاء بمعنی ثم ہے صحیح ابن خزیمہ میں دوسری جگہ "ثم یصلی فیہ" کے الفاظ وارد بھی ہیں (اضب الراہیہ، بادل، فتح، غنایہ وغیرہ) (۴) علامہ بنوری فرماتے ہیں کہ قائلین طہارت کی سب سے قوی دلیل حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما ہے جسکی تخریج دارقطنی اور طبرانی نے مرفوعاً کی ہے "سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن المني یصیب الثوب، قال انما ہو بمنزلۃ المنخاط او البزاق قال انما یکفیک ان تمسحہ بخمرۃ او باذخرۃ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منی کی بابت دریافت کیا گیا جو کپڑے میں لگ جائے، آپ نے فرمایا کہ منی بمنزلہ رینٹ اور تھوک کے ہے اور اس کو کپڑے یا اذخر سے صاف کر دینا کافی ہے۔

لیکن اس کی سند ضعیف اور اس کا رفع وہم ہے (اشار السنن للنیوی) اور طبرانی نے اس کو دوسری سند سے بواسطہ محمد بن عبید اللہ لیا ہے جس کے ضعف پر اجماع ہے (قالہ الہیثمی فی الزوائد) البتہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول تعلیقاً بلفظ "المنی بمنزلۃ المنخاط فامطہ عنک ولو باذخرۃ" (ترمذی) اور بروایت الہیثمی "لقد کنا نسلۃ بالاذخر والصوفۃ لعنی المنی" صحیح ہے لیکن دونوں میں ازالہ کا ذکر ہے جو بہ نسبت طہارت کے بخاست کا مرجح ہے، اور منخاط سے تشبیہ نظر ہر صورت ازالہ کی مشابہت معلوم ہوتی ہے کہ دونوں لزج ہیں ٹکڑی وغیرہ سے زائل ہو سکتے ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ سلت کی صورت تلبیل مقدار میں پیش آئی ہو جو حنفیہ کے نزدیک بقدر عفو ہے۔ لہذا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے قول مذکور کو احتمالات مذکورہ کی موجودگی میں حجت نہیں بنایا جاسکتا، سوال فرک و سلت کی صورت میں منی کے کچھ اجزاء باقی رہ جاتے ہیں پھر طہارت کس طرح ہو جاتی ہے؟

جواب موزہ اور جوتہ بھی تو دلوں سے پاک ہو جاتا ہے جیسا کہ روایت ابو داؤد وغیرہ سے ثابت ہے حالانکہ اس سے بھی پوری طرح نجاست کا ازالہ نہیں ہوتا (انوار الباری)

پھر اس سلسلہ میں محدث نووی کا انصاف اور علامہ شوکانی کا اظہار حق بھی لائق تحسین ہے، علامہ نووی شرح مہذب میں فرماتے ہیں کہ ہمارے اصحاب (شافعیہ) نے اس مسئلہ میں بہت سے قیاسات و مناسبات بے نائدہ ذکر کئے ہیں نہ ہم ان کو پسند کرتے ہیں نہ ان سے استدلال کو جائز سمجھتے ہیں بلکہ ان کے لکھنے میں بھی تضییع وقت خیال کرتے ہیں، قاضی شوکانی نے ظاہری ہونیکے باوجود اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ قائلین طہارت منی یہ دلیل بھی دیتے ہیں کہ اشیاء میں اصل طہارت ہے لہذا اس سے بغیر کسی دلیل کے عدول نہیں کر سکتے، لیکن اس کا جواب دیا گیا ہے کہ منی کو زائل کرنے کے جو تعبدی طریقے مروی ہوئے ہیں یعنی غسل، مسح، فرک، حث، سلت، حک۔ ان سے تو اس کی نجاست ہی ثابت ہوتی ہے کیونکہ کسی چیز کے نجس ہونے کی یہی دلیل کیا کم ہے کہ شریعت اس کے ازالہ کے طریقے بتلائے پس صواب یہی ہے کہ وہ نجس ہے اور اس کو طرق مذکورہ میں سے کسی ایک طریقہ پر زائل کرنا جائز و درست ہے، قالہ الشوکانی فی النیل ص ۸۷ (تعلیق بر منتخب الراۃ) :-

(تنبیہ) طہارت منی کی طرف زیادہ شدت و قوت سے صرف امام شافعی گئے ہیں کیونکہ امام احمد سے بھی دو قول مروی ہیں۔ اس لئے امام شافعی کو اس معاملہ میں متفرد بھی کیا گیا ہے پھر اس تفرد کے الزام کو دفع کرنے کیلئے بعض حضرات نے تفصیل مذاہب لکھتے ہوئے تسامحات سے بھی کام لیا ہے مثلاً علامہ نووی نے شرح مسلم میں لکھا ہے "اور بہت سے حضرات منی کو طہر کہتے ہیں حضرت علی رضی اللہ عنہ، سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ، ابن عمر رضی اللہ عنہ، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ، داؤد، امام احمد سے اصح الروایتین میں یہی مروی ہے اور یہی مذہب امام شافعی و اصحاب حدیث کا بھی ہے، جس نے امام شافعی کو متفرد نہ بقول طہارت سمجھا غلطی کی"

لیکن موصوف کی یہ بات کھٹکے سے خالی نہیں اس لئے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وغیرہ صحابہ کرام کی طرف طہارت منی کی روایت نقل نہیں ہوئی ہے اور امام ترمذی نے اس کو صرف قول غیر واحد من الفقہاء کہا ہے اور اجزاء فرک بغیر غسل کی روایت کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے منسوب کیا ہے، طہارت منی کو ان کا یا حضرت علی رضی اللہ عنہ وغیرہ کا قول و مذہب ہونا نقل نہیں کیا،

علاوہ ازیں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ کی احادیث پر تو حنفیہ کے مذہب کا بڑا مدار ہے اور ان کی روایات میں فرک یا غسل وغیرہ ضرور موجود ہے پھر ان کو قائلین طہارت میں کیسے شمار کر سکتے ہیں؟ یہ فرک و غسل وغیرہ کا اہتمام و روایت ہی بتلا رہا ہے کہ وہ اس کو پاک نہیں سمجھتی تھیں اور اگر بالفرض ایسا سمجھتی تھیں تو اپنی روایت کے خلاف عمل یا عقیدہ بھی تو حنفیہ کے خلاف پڑے گا، اور ایسا ہوتا تو دوسری صف کے حضرات ضرور اس کو بھی حنفیہ کے مقابلہ میں پیش کر سکتے حالانکہ ایسا نہیں ہوا (انوار الباری تبخیر) :-

ولو اصاب البدن قال مشا تخنارج ليطهر بالفرك لان البلوى فيه اشد وعن
ابي حنيفة روح انه لا يطهر الا بالغسل لان حرارة البدن جاذبة فلا يعود الى
الجرح والبدن لا يمكن فركه والنجاسة اذا اصاب المرأة او السيف اكتفى بمسحهما
لانه لا تتداخلهما النجاسة وما على ظاهره يزول بالمسح

ترجمہ

اور اگر منی بدن پر لگ جائے تو ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ رگڑنے سے بدن پاک ہو جائیگا کیونکہ
اس میں لوگ زیادہ مبتلا ہوتے ہیں، اور امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ بغیر دھوئے بدن پاک نہ ہوگا
کیونکہ بدن کی گرمی جذب کرنے والی ہے تو نجاست جرم کی طرف واپس نہ ہوگی اور بدن کا کھرجا ممکن
نہیں اور نجاست جب آئینہ یا تلوار پر لگ جائے تو ان کو پونچھ دینا کافی ہوگا، کیونکہ نجاست ان
کے اندر گھس نہیں سکتی اور جو کچھ ان کے اوپر لگ رہا ہے وہ پونچھنے سے صاف ہو جائیگی۔ تشریح:
قوله ولو اصاب البدن الخ منی اگر بدن پر لگ کر خشک ہو جائے تو غموم بلوی کی وجہ سے ظاہر مذہب
کا اعتبار کرتے ہوئے ہمارے مشائخ نے کھرچنے کو کافی سمجھا ہے، لیکن امام صاحب خشک اور ترد و نون
حالتوں میں دھونیکا حکم دیتے ہیں کافی، قاضی خاں، خلاصہ، لیکن امام صاحب کی دلیل محل تامل ہے کیونکہ
حرارت بدن جب جاذب ہے تو جو اجزاء بدن میں پیوست ہو گئے ہیں وہ دھونے سے بھی برآمد نہ ہونگے
نیز بدن سے کھرجا اس طرح ممکن ہے کہ منی کو کھرچ کر جھاڑ دیا جائے ممکن ہے امام صاحب کی طرف سے یہ جواب
ہو کہ شرعاً طہارت پانی ہی سے معتبر ہے خلاصہ یہ ہے کہ ظاہر مذہب اور فتویٰ کی رو سے بدن خشک منی کے
کھرچنے سے پاک ہو جاتا ہے بشرطیکہ سر ذر پاک ہو پیشاب وغیرہ نہ لگ رہا ہو، بعض کی رائے یہ ہے کہ اگر منی
سے پہلے مزی بھی آئے تو کھرچنے سے پاک نہ ہوگی اور اگر پہلے مزی نہ آئے تو کھرجا بھی کافی ہو سکتا ہے (عین الہدایۃ فتح القدیر)
قوله اذا اصاب المرأة الخ جو جسم مکنتن الاجزاء اور صیقل ہو جیسے آئینہ تلوار چھری، چاقو وغیرہ اگر اس پر
نجاست لگ جائے تو وہ پونچھنے سے پاک ہو جائیگا کیونکہ نجاست ان کے اندر تو گھس نہیں سکتی اور جو
کچھ اوپر لگا ہے وہ پونچھنے سے صاف ہو جائے گی، اصل معنی مبسوط میں ہے کہ پیشاب خون کی صورت میں دھو
بغیر پاک نہ ہوگا اور شرپاخانہ کا بھی یہی حکم ہے ہاں اگر خشک ہو تو شیخین کے نزدیک رگڑنے سے پاک
ہو جائے گا اور امام محمد کے نزدیک دھونا ہی پڑیگا لیکن امام کرخی نے مختصر میں ذکر کیا ہے کہ تلوار پونچھنے سے
پاک ہو جائیگی نجاست خشک ہو یا تر جردار ہو یا غیر جرم دار، اور اس بارے میں امام محمد کا اختلاف ذکر
نہیں کیا پس صاحب کتاب نے گویا اسی کو اختیار کیا ہے جو امام کرخی نے ذکر کیا ہے، صاحب عنایہ
کہتے ہیں کہ فتویٰ کیلئے یہی مختار ہے کیونکہ (صاحب ہدایہ نے تجنیس میں ذکر کیا ہے کہ) صحابہ کرام کافروں
کو قتل کر کے اپنی خون آلود تلواروں کو رگڑ کر صاف کر دیتے اس کے بعد نماز پڑھتے تھے :-

وان اصابت الارض نجاسة فحقت بالشمس وذهب أثرها جازت الصلوة على مكانها
وقال زفر بن زفر لا تجوز الايجوز التيمم بها
ترجمہ

اور اگر نجاست زمین کو لگ کر دھوپ سے خشک ہو جائے اور اس کا اثر جاتا رہے تو اس جگہ نماز جائز ہے
امام زفر اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ جائز نہیں کیونکہ نجاست کو زائل کر نیوالی کوئی چیز نہیں پائی گئی۔
اسی لئے اس پر تیسرے جائز نہیں ہے۔۔۔ قششیر :

قوله وان اصابت الارض النجاسة لگ جائے پھر اس کا اثر زائل ہو جائے تو احناف کے
یہاں وہ (نماز کے لئے) پاک ہو جاتی ہے خواہ ازالہ اثر پانی کے ذریعہ سے ہو یا دھوپ آگ اور
ہوا وغیرہ کے ذریعہ خشک ہونے کی صورت میں ہو۔ امام شافعی کا ایک قول اور شوافع میں سے نووی
کی رائے ہمارے موافق ہے۔ حضرت ابو قلابہ سے بھی یہی مروی ہے۔ نانہ قال جفوف الارض طہور
زمین کی پاکی اس کا خشک ہو جانا ہے۔۔۔

قوله وقال زفر النجاسة لگ جائے پھر اس کا اثر زائل ہو جائے تو احناف کے
بغیر زمین پاک نہیں ہوتی، ان کی دلیل صحیحین کی حدیث اعرابی ہے امام بخاری کے الفاظ ہیں "ان انبیاء علی
علیہم السلام رأی اعرابیاً یبول فی المسجد فقال: دعوه حتی اذا فرغ دعا بما فی یتبہ علیہ" کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے ایک دیہاتی کو مسجد میں پیشاب کرتے ہوئے دیکھا تو لوگوں سے فرمایا: اسے چھوڑ دو، جب
وہ پیشاب سے فارغ ہو گیا تو پانی منگا کر اس جگہ بہا دیا، حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ اس سے یہ ثابت
ہوتا ہے کہ نجاست زائل کرنے کے لئے پانی کا استعمال ہی ناگزیر ہے اس لئے کہ اگر ہوا یا دھوپ سے
خشک ہونے پر بھی پاکی حاصل ہو سکتی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پانی کا ڈول منگانے اور اس
پر بہانے کا حکم دینے کی ضرورت نہ تھی بلکہ آپ فرمادیتے کہ چھوڑ دو سوکھنے کے بعد خود ہی پاک
ہو جائے گی۔ جواب یہ ہے کہ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ زمین کی طہارت کا طریقہ صرف پانی بہانے
ہی میں منحصر ہے کیونکہ زمین کی طہیر کا ایک طریقہ کھودنا اعرابی کی اسی حدیث میں اسی واقعہ سے متعلق دو
مسند طریقوں سے حافظ دارقطنی نے اور دوسرے طریقوں سے دارقطنی اور امام ابو داؤد نے روایت
کیا ہے معلوم ہوا کہ زمین کی طہارت کا طریقہ صرف پانی بہانے میں ہی منحصر نہیں علاوہ ازیں امام ابو داؤد
نے "باب فی طہور الارض اذا یبست" کے ذیل میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے "قال: کنت ابیت فی المسجد
فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکنت فاشاً شاماً عزاباً وکانت الطاب تبول وتقبل وتدر فی المسجد
فلم یکنوا یبرشون شیئاً من ذلک" حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
زمانہ میں رات کو مسجد میں رہا کرتا تھا اور میں کنوارا نوجوان تھا، مسجد میں کتے آکر پیشاب (باقی برص ۲۰۸)

ولنا قوله عليه السلام ذكاة الارض يبيسها وانما لا يجوز التيمم لان طهارة الصعيد
ثبت شرطا مبني على الكتاب فلا تتأدى بما ثبت بالحدیث

تہاجم

اور ہماری دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ زمین کی پاکی اس کا خشک ہو جانا ہے، اور تيمم
اس لئے جائز نہیں کہ مٹی کی پاکی تو بطور شرط نص کتاب سے ثابت ہے پس اس کی ادائیگی حدیث سے
ثابت شدہ چیز سے نہ ہوگی :- تشریح :-

قوله ولنا قوله عليه السلام الخ ہماری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے " ذكاة الارض يبيسها " زمین کی پاکی
اس کا خشک ہو جانا ہے، شیخ ابوزید دلبوسی نے اسرار میں اس کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر موقوف قرار دیا ہے اور
مرفوع قول یہ مانا ہے " ایما ارض جفت فقد ذکت " ویکذا ایضا فی مبسوط شیخ الاسلام (دکفایہ) اور
بعض مشائخ نے اس کو محمد بن الحنفیہ کا اثر مانا ہے، ابن ابی شیبہ نے اس کو محمد بن الحنفیہ سے بھی روایت
کیا ہے اور ابوقلابہ سے بھی، اور عبدالرزاق نے مصنف میں ابوقلابہ سے اس طرح روایت کیا ہے " جوف
الارض ظهورها " علامہ عینی فرماتے ہیں کہ محمد بن الحنفیہ اگرچہ تابعین میں سے ہیں لیکن صحابہ ان کے فتویٰ کو
جائز سمجھتے تھے، پس ان کے مذکورہ فتویٰ کے مقابلہ میں جب کسی دوسرے صحابی سے خلاف منقول نہیں ہے
تو یہ اجماع سکوتی ہوا بلکہ ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین اور ابوقلابہ سے اس کے موافق ہی مروی ہے
بالخصوص حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی موافق ہی مروی ہے اس لئے اس پر مدار ہوا،

نیز ہمارے اکثر اصحاب نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما قال کنت ابیت فی المسجد الخ (ابوداؤد، ابن خزمیہ)
سے بھی استدلال کیا ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ جب زمین کو پانی سے نہیں دھویا جاتا تھا اور وہاں نماز بھی
پڑھی جاتی تھی تو رات بھر میں چونکہ وہ زمین خشک ہو جاتی تھی اس لئے اس کو پاکی کا سبب سمجھا جاتا تھا
اگر زمین کا پاک ہونا خشک ہونے کے لحاظ سے معتبر نہ ہوتا تو اس کو ناپاک چھوڑ دینا لازم آئیگا حالانکہ
اول تو مسجد کی تطہیر کا حکم واجب، دوسرے چھوٹی مسجد جب سب کو وہی نماز پڑھنے کا حکم تھا تو انھیں
جگہوں پر کھڑا ہونا پڑتا تھا اور کتوں کی یہ حرکت کسی خاص جگہ نہیں بلکہ مسجد کے متفرق مقامات میں تھی
(بقیہ مثنیٰ)

کر جاتے لیکن صحابہ اس پر پانی نہیں چھڑکتے تھے، پس اگر زمین کا پاک ہونا خشک ہونے کے لحاظ سے
معتبر نہ مانا جائے تو اس کو ناپاک چھوڑ دینا لازم آئے گا جو تطہیر مسجد کے بالکل خلاف ہے :-
قوله لانه لم یوجد الخ شواہد نے زمین کو کپڑے پر بھی قیاس کیا ہے کہ جس طرح کپڑا خشک ہوئیے پاک نہیں ہوتا
اسی طرح زمین بھی پاک نہ ہوگی کیونکہ منزل خاصیت امر نہیں پایا گیا، یہی وجہ ہے کہ ایسی زمین پر تيمم کرنا
جائز نہیں، لیکن اصناف نے اس قیاس کو ان احادیث کی وجہ سے ترک کر دیا جو آگے آرہی ہیں :-

پس یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ مسجد کو یونہی ناپاک چھوڑ دیا جائے ،

علامہ خطابی نے معالم السنن میں اس کی یہ تاویل کی ہے کہ کائنات ارض ب جموں کا مطلب یہ ہے کہ مسجد سے باہر پیشاب کرتے تھے ، اور تقبل و تدبیر فی المسجد کا مطلب یہ ہے کہ مسجد میں آتے جاتے تھے کھنکھاتے یہ تو نہیں ہو سکتا کہ کتوں کو مسجد میں پیشاب کرنے کا موقع دیا جائے اور مسجد کی اہانت کرائی جاتی ہے بات مندرجہ بھی کہی ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں نقل کیا ہے ،

جواب یہ ہے کہ اگر بالفرض حضرت ابن عمرؓ کا مقصد یہی بیان کرنا تھا کہ کتے مسجد سے باہر پیشاب کرتے اور مسجد کے اندر گھومتے تھے تو مسجد سے باہر کا حال ذکر کرنے کا فائدہ کیا تھا ؟ اور انھیں یہ کیسے معلوم ہوا کہ رات کے وقت جو کتے مسجد میں آتے ہیں وہ باہر پیشاب کر کے آتے ہیں اور مسجد میں نہیں کرتے یہاں تک کہ وثوق کے ساتھ باہر پیشاب کرنے اور اندر نہ کرنے کی خبر دیتے ہیں پھر اگر مسجد کو کتوں کے پیشاب سے بچانا احترام مسجد ہے تو مسجد میں ان کی آزادانہ آمد و رفت بھی تو ان کے احترام کے خلاف ہے ، مگر ابتداء و راسد میں چونکہ مسجد کی چہار دیواری اور دروازے لگانے کا اہتمام نہ ہو سکا تھا اس لئے ایسی چیزیں برداشت کی گئیں ، اسکے بقا کر ہم مسجد کو طہیر کا اہتمام کیا گیا تو دروازے لگانے کا اہتمام نہ ہو سکا تھا اس لئے ایسی سوال صحیحین میں تو اترالی کے پیشاب کرنے اور اس پر پانی ڈالنے کا حکم ضروری ہے ، جواب بقول علامہ عینی ان دونوں باتوں میں کوئی معارضہ نہیں کیونکہ ہمارے نزدیک تو پانی سے بھی زمین پاک ہو جاتی ہے پس ہمارا عمل تو دونوں طریق پر ہے ، محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اترالی کے پیشاب پر پانی بہانے کا حکم اس لئے ہے کہ وہ دن کا وقت تھا اور دن میں مسلسل نمازیں ہوتی ہیں ، نماز سے پہلے اس کا خشک ہونا مشکل تھا اس لئے پانی سے دھونے کا حکم فرمایا ، برخلاف رات کے کہ اس میں کتوں کا پیشاب ضرور خشک ہو جاتا تھا ، یا نماز کا وقت قریب ہونے کی وجہ سے یا اس لئے کہ دونوں قسم کی ٹہارتوں میں سے بہتر طہارت کا ارادہ کیا ہو دھونے کا حکم کیا تھا :-

(فائدہ ۵) محقق عینی نے عمدۃ القاری میں لکھا ہے کہ ہمارے اصحاب (حنفیہ) کا مسلک یہ ہے کہ جب کسی زمین پر نجاست لگے تو اگر وہ زمین نرم ہو اس پر پانی ڈالیں گے تاکہ وہ پانی اندر اتر جائے ، جب اوپری سطح پر نجاست کا اثر باقی نہ رہے تو اس زمین کی طہارت کا حکم کر دیا جائے گا (اس میں کوئی عارضہ نہیں کہ کتنی بار پانی ڈالیں گے بلکہ یہ بات پاک کر نیوالے کی فقہی سمجھ پر موقوف ہے) اور اگر زمین سخت ہو اور دھلوان ہو تو اس کے نشیبی حصہ میں گڑھا کھودیں گے اور اس پر تین بار پانی بہائیں گے اس کے بعد گڑھے کو مٹی سے بھر دیں گے (تاکہ وہ جگہ بھی پاک ہو جائے) اور اگر وہ سخت زمین کا حصہ سطح مستوی ہو کہ پانی اس پر نہ دھل سکے تو اس کو دھونا بے فائدہ ہے اس کی ناپاک مٹی کھود کر تھینک دیں گے اور امام اعظم سے یہ بھی منقول ہے کہ زمین اس وقت تک پاک نہ ہوگی جب تک اس جگہ تک نہ کھودیں جہاں تک نجاست

کی تری کا اثر پہنچ گیا ہے اور اس مٹی کو وہاں سے ہٹا دیں گے ،
 اس تفصیل کے بعد موصوف نے یہ بھی لکھا ہے کہ حنفیہ نے زمین کھود کر پاک کرنے کا طریقہ اپنی طرف
 سے نہیں بلکہ حدیث ہی کی وجہ سے جائز کیا ہے چنانچہ اسکی دلیل درختیں ہیں جن کو دارقطنی نے
 روایت کیا ہے ایک حضرت عبداللہ اور ایک حضرت انس سے کہ " ایک اعرابی نے مسجد میں پیشاب کیا
 تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ اس جگہ کو کھود دو اور اس پر ایک بڑا ڈول پانی کا ڈال دو " اور
 ابو داؤد نے عبداللہ بن معقل سے روایت کیا ہے کہ " ایک اعرابی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ نماز پڑھی
 پھر مسجد کے ایک حصہ میں پیشاب کیا ، لوگوں نے اسکو روکا تو آپ نے ان کو منع فرمایا اور حکم کیا کہ جس جگہ
 اس نے پیشاب کیا ہے اس مٹی کو وہاں سے لیکر پھینک دو اور اس جگہ پانی بہا دو ، علامہ خطابی کہتے ہیں
 کہ ابو داؤد نے اس حدیث کو ذکر کر کے تضعیف کی ہے اور مرسل کہا ہے ، مگر موصوف کی یہ تعبیر صحیح نہیں
 کیونکہ ابو داؤد نے اسکو تضعیف نہیں کہا ہے بلکہ صرف اس کے مرسل ہونے کی صراحت کی ہے جو ضعف کو مستلزم نہیں
 بہر کیف احناف نے مختلف احادیث و آثار کو مختلف صورتوں پر محمول کر کے سب پر عمل کیا ہے اور دوسرے
 اصحاب مذاہب نے صرف حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ پر عمل کیا اور باقی کو ترک کر دیا ہے ، احناف نے حدیث ابو ہریرہ
 و حدیث انس رضی اللہ عنہ میں زمین کھودنے کا ذکر نہیں ہے ایک خاص صورت پر محمول کیا اور حدیث طاؤس
 وغیرہ کو حفر والی صورت پر اور حدیث ابن عمر کو خشک ہونے کی صورت پر :-

(تنبیہ) علامہ نووی نے حنفیہ کی طرف یہ امر منسوب کیا ہے کہ ان کے نزدیک زمین کی طہارت . زمین کی
 ناپاک مٹی کھود کر اس جگہ سے دور کر کے بغیر نہیں ہو سکتی ، حالانکہ جیسا کہ ہم نے اوپر لکھا احناف کے یہاں
 زمین کی طہارت کیلئے مختلف صورتوں میں بہ اتباع حدیث و آثار مختلف صورتیں ہیں ، چنانچہ خود حافظ ابن حجر
 نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے کہ نووی وغیرہ نے جو اس طرح مطلق اور عام بات حنفیہ کی طرف منسوب
 کر دی ہے یہ صحیح نہیں کیونکہ کتب حنفیہ میں تفصیل مذکور ہے :-

قوله وانما لا يجوز التيمم الا ما زفر اور امام شافعی نے جو یہ کہا تھا " ولان لا يجوز التيمم به " اس کا جواب ہے
 جس کی تقریر یہ ہے کہ مذکورہ زمین سے تیمم کا جائز نہ ہونا اس لئے ہے کہ باب تیمم میں طہارت صحیحہ کا شرط
 ہونا نص کتاب " فَيَتِمُّوا صَعِيدًا طَيِّبًا " سے ثابت ہے لہذا یہ بذریعہ خبر واحد ثابت شدہ سے ادا نہ
 ہوگا کیونکہ خبر واحد مفید قطع و یقین نہیں ہوتی پس جفاف ارض سے زمین کی طہارت قطعی نہ ہوئی
 اور کتاب مقتضی قطعیت ہے ،

سوال پہلے یہ بات گذر چکی کہ جائے نماز کی طہارت دلالت النص " و شياك فطر " سے ثابت ہے اور ثابت
 بالدلالة قطعی ہونے میں ثابت بالعبارة کے مثل ہوتا ہے یہاں تک کہ دلالت النص کے حدود و کفارات
 کا ثبوت ہو سکتا ہے تو جیسے زمین مذکور سے تیمم جائز نہیں ایسے ہی اس پر نماز بھی جائز نہیں (باقی بر ص ۲۱۱)

وقد رآهم وما دونهم من الخبيث المخلط كالدم والبول والحمى وخبر الدجاج
ولول الحمار جازت الصلوة منه وإن زاد لم يجز
(نجاست غلیظہ و خفیفہ کا مبالغہ اور قدر درہم کی تحقیق)

تہاجم : بقدر درہم یا اس سے کم نجاست غلیظہ جیسے خون، پیشاب، سہاب، مرغی کی بیٹ، گدھے
کے پیشاب کیساتھ نماز جائز ہے، اگر اس سے بڑھ جائے تو جائز نہیں۔ یہ تشریح
قولہ وقد رآہم الخ محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اس بحث میں جو کچھ مذکور ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں
چند ضروری امور پیش نظر ہیں غلیظہ و خفیفہ نجاست کے قاعہ کا بیان غلیظہ نجاست کا قدر
درہم سے زائد ہونے پر مانع نماز ہونا غلیظہ اور قدر درہم یا اس سے کم کا معاف ہونا غلیظہ قدر درہم
کی تحقیق ۵ نجاست خفیفہ کا کثیر فاش ہونے پر مانع ہونا،

سوا امر اول کا بیان یہ ہے کہ نجاست کی دو قسمیں ہیں، غلیظہ اور خفیفہ، ان کا مبالغہ یہ ہے کہ امام صاحب
کے نزدیک نجاست غلیظہ کا ثبوت ایسی نفس سے ہوتا ہے جس کے معارض دوسری نفس مثبت ملہا رت
(بقیہ ص ۲۱۱)

ہونی چاہیے، جواب یہاں آیت ظنی ہے کیونکہ اس کی تفسیر میں اختلاف ہے چنانچہ بعض مفسرین نے کہا ہے
کہ اس سے مراد حسی تطہیر ثوب ہے اور بعض علمائے نزدیک کپڑوں کے پاک رکھنے سے مراد نفس کا بڑے اخلاق
سے پاک رکھنا ہے، اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ تطہیر ثوب سے مراد تکبر و غرور سے ممانعت کے
پیش نظر تقصیر ثوب ہے کیونکہ اہل عرب ازراہ غرور و نخوت کپڑے کو شیئے تک لٹکا کر چلتے تھے و اذا کان کذلک
کان ظنی الدلالة، سوال اگر یہی بات ہے تو لفظ طیب میں ظاہر اور منبت دواؤں کا احتمال ہے چنانچہ امام
ابو یوسف و شافعی نے طیب کو منبت پر محمول کیا ہے اور عدم عموم مشترک کی بنا پر دونوں مراد نہیں
ہو سکتے پس یہ لفظ مؤول ہوا جو عام کی طرح ظنی ہوتا ہے لہذا نماز کی طرح تیمم بھی جائز نہ ہونا چاہیے،
جواب لفظ طیب میں احتمال مذکور کا ہونا تو مسلم ہے لیکن اس سے ظاہر کا مراد ہونا اتبعی ہے اختلاف تو
انبات کے شرط ہونے اور نہ ہونے میں ہے فیكون اشتراط الطهارة قطعاً فلا يأتى أدنى بطهارة تثبت بخبر الواحد
(عنا یہ) بعض حضرات نے عدم جواز تیمم کی تقریر یوں کی ہے کہ سعیدنا پاک ہو نیسے پہلے خود بھی پاک تھی اور
دوسری چیزوں کو پاک کرنے والی بھی تھی ارشاد نبوی ہے "جعلت لی الارض مسجداً و مطهراً" لیکن ناپاک
ہونیکے بعد اس کے یہ دونوں وصف جاتے رہے البتہ ناپاک زمین کا خشک ہو جانا ایک درمیانی حالت
ہے کہ شرعی طور پر پاک ہونا تو معلوم ہو گیا لیکن اس کا دوسرا وصف پاک کر نیوالی ہونا مجہول رہا اس لئے
نماز کے جواز اور تیمم کے عدم جواز کا درمیانی حکم مناسب معلوم ہوا، محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ صاحب بدایہ
کی تقریر سے یہ تقریر زیادہ بہتر معلوم ہوتی ہے (فتح)

نہ ہو، اگر دلفض باہم متعارض ہوں تو پھر نجاست خفیفہ کہلائے گی جیسے حدیث عمر بنین تو اونٹ کے پیشاب کے پاک ہونے پر دلالت کرتی ہے اور حدیث استسز ہوا ام اس کی نجاست پر دلالت کرتی ہے،

اور صاحبین کے نزدیک اس بارے میں علماء کا اختلاف معتبر ہے یعنی اختلاف مجتہدین کی وجہ سے تخفیف آجاتی ہے پس جس کے نجاست پر اجماع ہو چکا ہو وہ غلیظ ہے اور جس میں اختلاف ہو وہ خفیفہ ہے، پس خون، شراب، مرغی و بطخ وغیرہ کی بیٹ اور آدمی اور غیر ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب بالاتفاق یہ سب نجاست خفیفہ ہیں کیونکہ نہ ان میں اختلاف ہے اور نہ تعارض نفس، البتہ ثمرہ اختلاف گو بر جیسی نجاستوں میں ظاہر ہو گا۔ کہ امام صاحب کے نزدیک یہ نجاست خفیفہ ہوگی۔ حضرت ابن مسعود رضی کی حدیث لیلۃ الجن کی وجہ سے جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے برائے استنجاء دو پتھر اور ایک گوبر کا ٹکڑا لایا گیا تو آپ نے یہ کہہ کر گوبر کو پھینک دیا کہ یہ رحس یا کس ہے یعنی پلید اور ناپاک ہے، اس کے معارض کوئی دوسری نفس نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کی نجاست خفیفہ ہوگی کیونکہ امام مالک اور ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک گوبر پاک ہے تو نجاست اتفاقاً نہ رہی اختلافی ہو گئی،

صاحب ہدایہ نے نجاست خفیفہ کی تعریف ذکر نہیں کی صرف مثال پر اتفاق کیا ہے، اس واسطے کہ امام صاحب اور صاحبین کے مسلکین پر اعتراض واقع ہوتا ہے کیونکہ امام صاحب کے مسلک کا مقتضی یہ ہے کہ گدھے کا جھوٹا نجس نجاست خفیفہ ہو اس لئے کہ اس کی بابت نصین متعارضین ہیں یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "کل من سمن مالک" اور آپ کا ارشاد "اکفوا القدر" حالانکہ امام صاحب کے نزدیک بھی گدھے کا جھوٹا پاک ہے، اور صاحبین کے مسلک کا مقتضی یہ ہے کہ ان کے نزدیک منی کی نجاست خفیفہ ہو کیونکہ اس میں علماء کا اختلاف ہے چنانچہ امام شافعی منی کو پاک کہتے ہیں حالانکہ صاحبین کے نزدیک بھی منی کی نجاست غلیظہ ہے نہ کہ خفیفہ،

امردوم و سوم کا مسئلہ کتاب سے ظاہر ہے کہ ایک درہم یا اس سے کم مقدار خون، پیشاب، شراب مرغی کی بیٹ، گدھے کا پیشاب وغیرہ غلیظہ نجاستوں میں سے اگر لگ جائے تو اس کے ساتھ نماز ہو جائے گی، لیکن اگر نجاست اس مقدار سے بڑھ جائے تو پھر نماز جائز نہ ہوگی :-

قولہ کالدم والبول الم خون سے مراد انسان یا کسی جانور کا بہنے والا خون ہے جسکی حرمت نفس قرآنی سے ثابت اور بلا اختلاف اجماعی ہے، اس کے کھانے کی حرمت پر تو اجماع ہے مگر شوائع کے نزدیک اس کی نجاست غلیظہ کے دو طریقے ہیں، لیکن اس سے بارہ قسم کے خون مستثنیٰ ہوں گے، خون شہید کہ جب تک شہید پر ہونا پاک نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر نماز میں شہید خون آلود کو اٹھائے ہوئے ہو تو نماز صحیح رہے گی، بخلاف غیر شہید مقتول کے کہ وہ بغیر غسل پاک نہ ہوگا اور اگر کافر مقتول ہوگا تو وہ غسل کے باوجود بھی ناپاک رہے گا، نیز دم مسفوح سے مشک بھی مستثنیٰ ہے کہ اگرچہ وہ بھی ہرن کا مخصوص خون ہوتا ہے لیکن فقہاء اس کے کھانے اور نفع

اٹھانے کو جائز قرار دیتے ہیں، لاغر گوشت اور رگوں، کالیجہ، تلی، دل کا خون، پس مذبحہ جانور کی رگوں اور گوشت میں جو خون رہ جائے وہ اگرچہ فاحش ہو کپڑے کو خراب نہیں کرتے مگر ہنگامہ دم مسفوح نہیں ہے، لیکن صاحب ہدایہ نے تجنیس میں اس پر حکم کیا ہے کہ اگرچہ وہ دم مسفوح میں داخل نہیں لیکن بلاشبہ دم مسفوح کے مجاور ماننا پڑے گا اور ناپاک چیز کی مجاورت سے بھی شئی ناپاک ہو جاتی ہے، اور امام ابو یوسف کی روایت کے مطابق باقی کھانے کے حلق میں معاف ہے نہ کہ کپڑے میں (فتاویٰ) البتہ بقیہ رائے خون میں سے اگر کھاتے کو لگ گیا ہو تو وہ ناپاک نہ ہوگا (قاضی خاں) مجیط، منیہ (خون غیر سائل، پھیلائی جانے والا خون) مجیط وغیرہ جو آبی جانور میں طرفین کے نزدیک ان کا خون کپڑے کو ناپاک نہیں کرتا (قاضی خاں) البتہ، مجیط، کھٹا، کھٹا، کھٹا، کھٹا کا خون۔ بھی پاک ہے اگرچہ کثیر ہو (خزانة الفتاویٰ، ص ۱۸۷)

اور عیشاب سے مراد انسان اور جانوروں کا ہے جن کا گوشت کھانا حرام ہے اور ان کا عیشاب خواہت غلیظہ میں شمار ہے، چاہے انسان انسان کی غذا استعمال کرتا ہو یا پھل پھول، دودھ یا کھانا، بڑا ہو یا بچہ، لڑکا ہو یا لڑکی، بڑے آدمی کا عیشاب تو بلا حرج نجاست غلیظہ ہے چنانچہ ابن المنذر نے احناف و شوافع کا اس پر اجماع نقل کیا ہے، البتہ چھوٹا بچہ جو ابھی کھانا نہیں کھاتا اس کے عیشاب کے ناپاک اور غلیظہ ہونے پر بھی تمام اہل علم متفق ہیں بجز دو آدمی کا دوسری کے جن کا خلاف معتبر نہیں ہے تاہم امام شافعی کے نزدیک نجاست خفیفہ ہے اسی طرح اہم اوزاعی بھی کہتے ہیں کہ بچہ جب تک کچھ نہ کھائے اس کے عیشاب میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، عبد اللہ بن دہب کا قول بھی یہی ہے،

البتہ جانوروں میں سے چمکا ڈرا اور چبے کو مستثنیٰ کرنا بڑے کا کیونکہ چمکا ڈرا، عیشاب پاک ہے اور چوبے سے احتراز نہایت مستعمل ہے، اسی پر فتویٰ ہے (تاناخانیہ) اور اشباہ میں سے کہ بلی کا عیشاب بھی پالکے برتنوں کے علاوہ اور چیزوں میں معاف ہے پس مفتی بہ قول کے مطابق یہ بھی ممکن بنایا ہے، شراب۔ اس کے حرام اور ناپاک ہونے پر سب کا اجماع ہے اس لئے نجاست غلیظہ شمار ہوئی، خمر کے علاوہ دوسری شرابوں کے متعلق مختلف روایات ہیں بعض میں خمر کی طرہ نجاست غلیظہ اور بعض میں نجاست خفیفہ اور بعض میں طہارت کا حکم ہے۔ صاحب بکھر نے نجاست غلیظہ کی اور صاحب نہر نے نجاست خفیفہ کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

قولہ جازت، الفلوۃ الخ نماز کا جواز صرف اس معنی کر ہے کہ اس کے ذمہ سے فرضیت ساقط ہو جائے اور نماز بالکل باطل نہ ہوگی (وہو قول الشعبی اخذنا بہ لانه اوسع) (عنایہ) چنانچہ مشائخ حنفیہ نے تقریر کی ہے کہ قدر دریم صاف ہو نیکیا مطلب صرف جواز صلوۃ ہے اگر اس حالت میں نماز پڑھے گا تو کراہت بخیر نہیں ہوگی، (وہو قول الشعبی یعقول) اذ بلغت مقدار الدریم منعت (عنایہ) اور اس سے زیادہ کی صورت میں تو شراحین اور اہل فتاویٰ کی رائے کے مطابق جائز ہی نہ ہوگی، البتہ اگر قدر دریم سے بھی کم ہو تو نماز میں (باقی بر ص ۲۱۴)

وقال زفر رَحِمَ الشافعي رَحِمَ قَلِيلُ الْبِخَاسَةِ وَكَثِيرُهَا سِوَاءٌ لِأَنَّ النَّصَّ الْمَوْجِبَ
لِلتَّطَهُّرِ لَمْ يَفْصِلْ وَلِنَا أَنَّ الْقَلِيلَ لَا يُمْكِنُ التَّحَرُّزُ عَنْهُ فَيُجْعَلُ عَفْوًا وَقَدْ رَوَاهُ بِقَدْرِ
الدَّرْهِمِ أَخَذَ عَنْ مَوْضِعٍ إِلَّا سِتْرَاءَ

ترجمہ: امام زفر اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ بخیاست تھوڑی ہو یا زیادہ برابر ہے کیونکہ موجب
تطہیر نفس نے کوئی تفصیل نہیں کی، ہماری دلیل یہ ہے کہ تھوڑی بخیاست سے بچنا ممکن نہیں اس لئے عفو
قرار دیا جائے گا اور اس کا اندازہ ہم نے قدر درہم سے کیا ہے موضع استنجاء سے لیتے ہوئے :-
تشریح: قولہ وقال زفر انہ امام زفر اور امام شافعی کے نزدیک مطلقاً بخیاست کے دھونے کا حکم ہے
بخیاست قلیل ہو یا کثیر، غلیظ ہو یا خفیف سب یکساں ہیں کیونکہ جس نفس میں تطہیر کا حکم ہے مثلاً قول باری
”وَتَيَّا لَكَ فِطْرًا“ اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے، البتہ مکئی کے پاخانہ کی برابر بخیاست کے حقیر ذرات جو اگرچہ
نگاہ سے کم نظر آتے ہیں لیکن دور بین سے بہت معلوم ہوتے ہیں وہ اس سے خارج ہیں لہذا امکان التحرز عندہ :-
قولہ ولنا ان القلیل انہ ہم یہ کہتے ہیں کہ معمولی بخیاست سے بچنا چونکہ عادتہ ممکن نہیں ہے اس لئے اتنی بخیاست
کو معاف کرنا پڑے گا اور ہم نے اس کا اندازہ ایک درہم کی مقدار کے ساتھ اس لئے کیا ہے کہ مخیر جن کی
طہارت میں شریعت نے ڈھیلیوں سے استنجاء کا فی قرار دیا ہے جبکہ ان سے پوری صفائی حاصل نہیں ہو سکتی
لہذا کچھ تلوث رہتا ہے، معلوم ہوا کہ شریعت نے اتنی مقدار کو دفع مشقت کیلئے معاف کر دیا ہے، اسی

عہ وجہ الاخذ ذکرہ القاضی الامام ابو زید الدبوسی رَحِمَہُ فی الاسرار وقال: روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال: من اغتسل فليوتر ومن لا فلا حرج عليه ومن استجم فليوتر ومن لا فلا حرج عليه، والاستجمار هو الاستنجاء
فثبت ان الاستنجاء غير واجب بالحجارة فعلم انه سقط حكم لقلة البخاسة وان ذلك القدر عفو، ولان الشافعي
وافقنا ان الاستنجاء بالما وسنة غير واجب والحجارة لا تستكمل البخاسة عنه ولما لا حرج على ما تلي البخسة
كما لو اصاب موضعاً آخر من بدنه فمسح بالحجارة لم يظهر فدل ضرورة انه عفو لقلة المكان ۱۲ كفاية
(فقہ ص ۲۱۳)

کراہت تنزیہی ہوگی (قوانین التشریع)

(تنبیہ) اوپر جو قدر درہم بخیاست کو مانع صلوٰۃ نہیں کیا گیا اس کا تعلق اس بخیاست سے ہے جو بدن کپڑے
یا جائے نماز پر ہو، باقی جو بخیاست پانی میں گر جائے وہ بہر صورت اس کو نجس کر دیتی ہے خواہ کتنی ہی کم ہو، اور بکری،
اونٹ کی ایک دو مینگنی کنویں میں گرنے سے جو پانی نجس نہیں ہوتا وہ اول تو بعض مشائخ حنفیہ کے نزدیک صحرا
اور میدانوں کے کنوؤں کیسا قدام ہے کیونکہ وہ محفوظ نہیں ہوتے اور ان کے آس پاس بکری اونٹ ملکتے
ہیں، ہوا سے اُڑ کر ایک دو مینگنی کنویں میں گر جائے تو عفو کا درجہ دیدیا گیا ورنہ ہر وقت ان کنوؤں کو پاک کرنے کا دشوار تھا۔

پر قیاس کر کے ہم نے بقدر درہم کبیر نجاست غلیظہ کو معافی کے درجہ میں کر دیا ہے اور اس مقدار کا دھونا
 بجائے فرض و واجب کے مستحب کہا ہے، ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ تقدیر درہم بطور کنا یہ ہے مومن
 خروج حدیث سے، چونکہ مقدار کا ذکر مجلسی آداب کے خلاف تھا اس لئے تحسین عنوان کے پیش نظر
 درہم سے کنا یہ کیا گیا۔ علامہ عینی فرماتے ہیں کہ صاحب اسرار نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے
 بھی مقدار نجاست کی قدر درہم نقل کی ہے جو متغیہ کیلئے ابراہیم نے اقتداء و تواتر کا فیہ ہے، نیز حضرت عمر
 سے مروی ہے کہ آپ اس کی مقدار اپنے ناخن سے مقرر کرتے تھے، چنانچہ صاحب کنا یہ نے نقل کیا ہے
 روی عن عمر بن الخطاب عن قتیب بن شیبہ فی الثوب فقال اذا كان مثل ظفري هذا لا يمنع السلوۃ، اور
 محیط میں ہے کہ ان کا ناخن تقریباً ہماری پھیلی کے برابر تھا، اس سے معلوم ہے کہ قدر درہم نجاست
 معاف ہے اور اس کے ساتھ نماز ممنوع نہیں، باقی دارقطنی کی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ (کہ رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم نے قدر درہم خون سے اعادۃ سلوۃ کا حکم فرمایا) سے ہم اس لئے استدلال نہیں کرتے
 کہ وہ منکر ہے بلکہ امام بخاری نے اس کو باطل کہا ہے :-

قوله وقد رناہ بقدر الدرہم ابو حنیفہ بن حزم نے اپنی عادت کے مطابق محلی ص ۱۶۹ میں امام غزالی پر
 اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ نے جو نجاست کی تقدیر غلیظہ و خفیفہ کی اختیار کی ہے اور
 قدر درہم کی تحدید کی ہے اس کا کوئی تعلق سنت سے نہیں ہے نہ سنت صغیرہ سے نہ سنت عظیمہ سے نہ
 کسی قول سے نہ کسی رائے سدید سے، بلکہ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ سے پہلے اس تقسیم و
 ترتیب کا کوئی بھی قائل نہیں ہوا لہذا اس قول کو یقینی طور سے نظر انداز کر دینا چاہیے :-

جواب یہ ہے کہ عمدۃ القاری میں حضرت سفیان ثوری کا قول منقول ہے کہ زمانہ سلف میں لوگ قلیل
 مقدار بول میں رخصت و سہولت دیتے تھے، اصحاب مالک بھی مقدار کبیر کو معاف قرار دیتے
 ہیں لیکن اس کی تعلیل میں مختلف ہیں اور ان کے یہاں بھی ایک قول قدیم درہم کبیر کا ہے :-

مسند احمد میں حضرت عبد اللہ بن مبارک کی روایت بواسطہ مسعر حضرت حماد بن سلمہ سے مذکور ہے
 ان قال .. البول عندنا بمنزلۃ الدم ما لم یکن قدر الدرہم فلما یس بہ .. (عشایہ ہمارے نزدیک
 خون کی طرح ہے جب تک وہ قدر درہم نہ ہو، اس کا کوئی حرج نہیں) اسی ضغفہ پر محشی نے لکھا کہ بول
 کی نجاست بمنزلہ دم ہونا اور بقدر درہم معاف ہونا شیخ حماد بن سلمہ کا مذہب ہے اور یہی مذہب
 امام ابو حنیفہ کا بھی ہے، شیخ اصحاب صحاح حضرت ابراہیم نخعی کا قول ہم اس سے پہلے ذکر کر چکے
 (انوار الباری بتغییر)

محمد حنیف غفرلہ لکھنوی

ثم يبيّن دلي اعتبار الدرهم من حيث المساحة وهو قدر عرف في الكيف في الصميم و
 يبيّن دلي من حيث الوزن وهو الدرهم الكبير الشقال وهو ما يبلغ وزنه مثقالاً وقيل في
 التوفيق بليان أن الأول في الحقيقة والثانية في النقيض وإنما كانت مجاسةً لهذا الاشياء
 مغلطة لا دما تبت بدليل مقطوع به

توضيح اللغة : مساحة قياس ، عرض چوڑاں ، کثیف یعنی ، مثقال ڈیڑھ درہم کا وزن ، توفیق
 تطبیق ، یقین پائی ، کثیف کوڑھی ، ترجمہ :

پھر درہم کا اعتبار مساحت کے لحاظ سے بھی مروی ہے اور وہ قبلی ہجری جوڑاں ہے ، روایت
 میں اور وزن کے لحاظ سے بھی موزن ہے یعنی ایک مثقال بڑا درہم جو ایک مثقال وزن کا ہوتا ہے ، اور
 ان دونوں میں یوں تطبیق دی گئی ہے کہ پہلی روایت میں چار مثقال ہیں ، اور دوسری روایت کہ ڈھی
 نجاست میں ہے اور ان چیزوں کا نجاست غلیظ ہونا اس معنی سے ہے کہ ان کا ثبوت دلی قطعی سے ہے
 تشریح : قولہ ثم یبیّن دلی اعتبار الدرہم کا بیان ہے جس کی تشبیہ یہ ہے کہ درہم الیہ روایت میں توفیق
 مذکور کی کوئی تصریح نہیں ہے البتہ امام محمد نے کتاب النواذر میں لکھا ہے ، الدرہم اربعون مثقالاً من الکثاف
 اور کتاب الصلوۃ میں لکھا ہے کہ درہم کبیر بقدر مثقال ہے جس کا وزن بیس قیراط ہے ، اب بعض مشائخ
 نے تو درہم کا اعتبار مساحت کے لحاظ سے کیا ہے یعنی قبلی جوڑاں ، صاحب ہار نے اسی کو صحیح کہا ہے
 فقوله في الصميم متعلق بقوله اعتبار الدرهم من حيث المساحة لا بقوله " وهو قدر عرف في الكيف " لعدم
 رواية الخلاف ، اور بعض حضرات نے وزن کا لحاظ کیا ہے یعنی ایک مثقال بڑا درہم جو ایک مثقال
 وزن کا ہوتا ہے یعنی بیس قیراط کا ، اور فقہ ابو جعفر بن زانی نے امام محمد کے مذکورہ الفاظ میں یوں
 تطبیق دی ہے کہ پیشاب عیسوی میں مساحت یعنی ایک درہم کا جواز قبلی کی گہرائی ہجری
 معتبر ہوگا اور پاخانہ عیسوی کا ڈھلچا سستوں میں درہم کے وزن کا اعتبار ہوگا ، بدائع میں ہے کہ مشائخ
 ماوراء النہر کے نزدیک قول مختار ہے ، جامع کردہ میں بھی اسی کو مختار کہا ہے ، محیط زادہ کی اور
 زبلی نے اسی کو صحیح کہا ہے ، تبیین اور کافی وغیرہ فتاویٰ میں بھی اسی کو لیا ہے اور نویر میں اسی پر
 جزم کا اظہار ہے ، وقال السرخسی یحبہ بدرہم زمانہ :-

قوله وانما كانت نجاست الخ یعنی ثوب اور پیشاب وغیرہ اشیا جو کتاب میں مذکور ہیں ان کا نجاست
 غلیظ ہونا اس معنی سے ہے کہ اس کا ثبوت دلی قطعی سے ہے ، مقلدات بہ دلیل سے مراد وہ نہیں ہے جس
 میں کوئی شبہ نہ ہو بلکہ مراد یہ ہے کہ تعارض اور محتلفیہ وغیرہ اسباب جو موجب تخفیف ہوتے
 ہیں ان سے سالم ہو ، اس لئے کہ موجب تخفیف امر تعارضی آثار ہے نہ کہ اس کی دلیل کا قطعی یا
 ظنی ہونا فائدہ لم تفصل بہ احد :-

وان كانت خفيفة كبول ما يؤكل لحمه جازت الصلوة معه حتى يبلغ رُبع التوب
ينبغي ذلك عن ابي حنيفة رحمه لان التقدير فيه بالكثير اذ احتش والربع مائة بالكل
في بعض الاحكام وعند ربع ادنى ثوب تجوز فيه الصلوة كما ميزر وقيل ربع الموضوعة
الذي اصابه كالذيل والذخريص وعن ابي يوسف رحمه شبر وانما كان خفيف
عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه لمكان الاختلاف في نجاسة اوله والامن انصر من
على اختلاف الاصلين

تونس : بول ، پیشاب ، لحم گوشت ، ادنی کمتر ، میزرت بید ، ذیل دامن ، ذریع کرے ،
شبر بالشت :- تر حیدر :-

اور اگر نجاست خفیف ہو جیسے ماکول اللحم یا نوروں کا پیشاب ، تو اس کے ساتھ نماز ہو جائیگی یہاں
کہ پیشے جو تھالی پرے تک ، یہ امام صاحب سے مروی ہے کیونکہ اس میں اندازہ کثیر فاش ہے کہ
جو تھالی جس بعض احکام میں کل کے ساتھ ملحق ہے اور امام صاحب سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ چھوٹے
سے چھوٹے کپڑا جس میں نماز ہو سکے اس کا جو تھالی مراد ہے جیسے تھپند ، اور کہا گیا ہے کہ اس تک کہ جو تھالی مراد
چاہے جس میں نجاست ٹپی ہے جیسے دامن اور کچی ، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ بالشت و بالشت
ہے اور شیخین کے نزدیک نجاست کا خفیف ہونا اس لئے ہے کہ اس کی نجاست میں اختلاف ہے یا اس
لئے کہ دونوں نفس متعارض ہیں ۔ اختلاف اصول کی بنیاد پر :- تشریح :-

تو وہ ان کا نہت خفیف الخ اگر کٹرے پر نجاست خفیف مثلاً ماکول اللحم یا نوروں کا پیشاب لگ جائے تو
جو تھالی کپڑے سے کم مقدار فاش ہے ، اس کے ہوتے ہوئے نماز ہو جائیگی ، پھر ماکول اللحم یا نوروں سے
یہ ہے کہ فی نفسہ ان کا گوشت حرام نہ ہو تو شیخین کے نزدیک گھوڑے کے پیشاب کی نجاست خفیف ہوگی
کیونکہ امام صاحب نے جو اس کے گوشت کو مکروہ کہا ہے وہ اس لئے کہا ہے کہ یہ سامان جہاد میں ہے
اس لئے نہیں کہ اس کا گوشت ناپاک ہے :-

تو یہ مروی ذلک الخ صاحب تحف فرماتے ہیں کہ نجاست خفیفہ میں کثیر مقدار کثیر فاش کو کہا گیا ہے اور
ظاهر الروایہ میں کثیر فاش کی کوئی معین حد نہ گور نہیں ، چنانچہ مروی ہے کہ امام ابو یوسف نے امام اعظم
سے کثیر فاش کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے اس کی تحدید کرنا پسند نہ کیا اور فرمایا : کثیر فاش وہ ہے
جس کو لوگ کثیر فاش سمجھیں ، البتہ حاکم شہید نے اپنی مختصر میں امام اعظم اور امام محمد سے رتبہ یعنی جو تھالی

مع قال فی النہایہ انما اخر اصل ابی حنیفہ رعایۃ لغو اصل اللفاظ فانما مایرعی واری ان تقدیرہ ما ہن نیانی
ذلک ولعلہ من باب الترقی وثمرۃ ذلک تفہیر فی الاوراث ۱۲ عنایہ

کپڑے کی تعین و تقدیر نقل کی ہے جسکی وجہ یہ ہے کہ بعض احکام میں چوتھائی حصہ کو بمنزلہ کل کے سمجھا گیا ہے جیسے چوتھائی سر کا ست بمنزلہ کل سر کے مسح کے اور ستر کے چوتھائی عضو کا کھل جانا کل ستر کے کھل جانے کے قائم مقام ہوتا ہے پس یہاں بھی چوتھائی حصہ کل کے قائم مقام ہوگا اور کل کے ذریعہ سے استغفار حاصل ہو جاتا ہے تو ایسے ہی اس کے قائم مقام کے ساتھ بھی کثیر ناحتش کا حصول ہوگا :-

قولہ ربع ادنیٰ ثوب الخ اب رہی یہ بات کہ پورے بدن یا پورے کپڑے کا چوتھائی حصہ معتبر ہے یا صرف اس جگہ کا چوتھائی حصہ معتبر ہے جس میں نجاست لگی ہے ؟ سو اس میں اختلاف ہے ، امام صاحب سے مراد ہے کہ چھوٹے سے چھوٹا کپڑا جس میں نماز جائز ہو سکے اس کا چوتھائی حصہ مراد ہے جیسے تہبند ، پاجامہ وغیرہ ولقبہ ما قال ابو بکر الرازی معتبر السراويل احتیاطاً لانه انصر الثياب (عنا یہ) شیخ اقطع شرح مختصر قدوسی میں فرماتے ہیں ہذا الصح ما ورد فیہ ، یہ بھی کہا گیا ہے کہ جو بھی کپڑا ہو اس کا چوتھائی حصہ معتبر ہے ، متن سے بھی یہی متبادر ہے اور مضمورات میں ہے کہ پورے بدن یا پورے کپڑے کا چوتھائی حصہ معتبر ہے یہی صحیح ہے ، اسی کو ابن ہمام نے احسن اور شیخ طبری نے تشریح مفید میں مختار اور نہر الفائق میں راجح کہا ہے ، اور کرمانی میں ہے کہ اس کپڑے کا چوتھائی ہونا چاہیے جس میں نجاست لگی ہے جیسے کرۂ کا دامن ، کلی ، آستین وغیرہ لاندخل فی الاحتیاط وعلیہ فتویٰ اکثر المشائخ ، محیط اور تحفہ میں اسی کو اصح اور بدائع مجتبیٰ ، سرایح میں صحیح اور حقائق میں مفتی بہ کہا ہے ، شیخ حلی محشی در مختار کہتے ہیں کہ مفتی بہ ہونا ارجح اور مختار پر مقدم ہے :-

قولہ شبر فی شبرا الخ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ ربع سے مراد ایک بالشت کی مقدار ہے یعنی ایک بالشت طولا اور ایک بالشت عرضاً (وعمد ذراع بذراع کذا فی التبین) اور یہ اندازہ باطن خفین سے ماخوذ ہے یعنی موزد کے اس حصہ سے جو زمین سے لگتا ہے کہ اتنا حصہ شبر و شبر ہوتا ہے فیجوز تقدیر اکثر الفاحش بہ امام صاحب سے حسن بن زیاد کی روایت بھی یہی ہے :-

(فائدہ) اگر کسی چیز میں نجاست غلیظہ اور خفیفہ دونوں جمع ہو جائیں تو احتیاطاً خفیفہ کو بھی غلیظہ کے تابع کر دے گے حتیٰ کہ اگر غلیظہ ایک درم سے کم ہو لیکن نجاست خفیفہ ملا کر پورا ایک درم یا اس سے زائد ہو جاتی ہو تو دونوں کو ملا کر ایک سمجھا جائے گا (ظہیر ، تنویر ، شلبی) :-

قولہ وانما کان مخففاً الخ یعنی ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کی نجاست کا خفیفہ ہونا امام ابو یوسف کے نزدیک تو اس لئے ہے کہ اس کی نجاست میں اختلاف ہے اور ان کے نزدیک اختلاف مجتہدین کی وجہ سے تخفیف آجاتی ہے اور امام صاحب کے نزدیک خفیفہ اس لئے ہے کہ اس کی بابت نصین یعنی حدیث استتر ہو امن البول اور حدیث عرین متعارض ہیں اور ان کے یہاں تعارض نصین موجب تخفیف ہے ، صاحب ہدایہ نے علی اختلاف المصلین سے یہی بتا دیا ہے ، پھر موصوف نے پہلی اصل کو امام ابو یوسف کیساتھ خاص کیا ہے حالانکہ امام محمد بھی اس اصل سے مستفی ہیں اس لئے کہ یہاں لغتبول یا یوکل کی بابت ہے اور وہ امام محمد کے نزدیک پاک ہے فلا یتالی قولہ ہنا (عنا یہ ، کفایہ)

وَإِذَا أَصَابَ الثَّوْبَ مِنَ الرُّوْثِ أَوْ مِنَ اخْتِئَاءِ الْبَقَرِ أَكْثَرُ مِنْ قَدْرِ الدَّرْهِمِ لَمْ تَجْزِ الصَّلَاةُ فِيهِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ لِأَنَّ النَّصَّ الْوَارِدَ فِي نَجَاسَتِهِ وَهُوَ مَا رَوَى أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَمَى بِالرُّوْثِ وَقَالَ هَذَا رَجُسٌ أَوْ رَكْسٌ لَمْ يَعارِضْهُ غَيْرُهُ وَهَذَا يَثْبُتُ الْغَلِيظُ عِنْدَهُ وَالتَّخْفِيفُ بِالتَّعَارُضِ

توضیح: روث، لید، اختار جمع خشی گوبر، بقر گائے، ریش پلیدی، رکس گندگی، :- ترجمہ: اگر کپڑے پر لید یا گائے کا گوبر قدر درہم سے زائد لگ جائے تو اس میں نماز جائز نہ ہوگی امام صاحب کے نزدیک، کیونکہ اس کی نجاست کی بابت جو نفس وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لید کو پھینک دیا اور فرمایا کہ یہ پلیدی ہے "اس کے معارض کوئی دوسری نفس نہیں ہے اور امام صاحب کے نزدیک اس سے نجاست کا غلیظ ہونا ثابت ہوتا ہے اور تخفیف تعارض کی وجہ سے آیا کرتی ہے :- تشریح:

تو کہ اذا اصاب الخ گھوڑے، گدھے اور خیر کی لید جس کو عربی میں روث کہتے ہیں، اور گائے بھینس کا گوبر جس کو عربی میں خشی کہتے ہیں اور اونٹ بکری کی میسگنی جس کو عربی میں بعر کہتے ہیں یہ سب امام اعظم کے نزدیک نجس غلیظ ہیں اور صاحبین کے نزدیک ان کی نجاست خفیف ہے جیسا کہ شیخین کے نزدیک ماکول اللہم جو پاؤں کا پیشاب نجس خفیف تھا، امام مالک و ابن ابی سیلی ماکول اللہم جو پاؤں کی لید گوبر وغیرہ کو ظاہر کہتے ہیں امام احمد کا اس بارے میں کوئی مذہب عام طور سے نقل نہیں ہوا، ممکن ہے اس میں بھی دو قول ہوں، امام شافعی تو ابوال و ازبال ماکول اللہم کو بھی نجس غلیظ فرماتے ہیں یعنی اس بارے میں ان کے یہاں سب سے زیادہ تنگی و سختی ہے، باقی غیر ماکول اللہم جانوروں کے فضلات (گوبر و پیشاب وغیرہ) تو سارے ہی ائمہ مجتہدین کے نزدیک نجس ہیں اور ان کی طہارت کے قائل صرف ظاہریہ ہیں اور ظاہریہ میں سے بھی حافظ ابن حزم نے شدت سے مخالف ہیں، اور امام محمد کی طرف جو ارواث دواب ماکول اللہم کی طہارت کا قول منسوب ہوا ہے وہ ان سے روایت شا ذہ ہے، مشہور روایت ان سے نجاست ہی کی ہے، اس لحاظ سے یہ کہنا درست ہے کہ ہمارے سب ائمہ حنفیہ ارواث کی نجاست پر متفق ہیں جیسا کہ حضرت گناوسی نے فرمایا ہے کہ سرقلین کی نجاست پر اتفاق ہے :-

قوله لان النفس الخ امام اعظم کے نزدیک گھوڑے گدھے کی لید اور گائے بھینس کا گوبر جو نجس نجاست غلیظ ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے بارے میں نفس وارد ہے چنانچہ امام بخاری نے "باب لا یستنجی بروث" میں حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے آپ فرماتے ہیں کہ

أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ عَلَى مَا رَوَى عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْغَارُطُ فَا مَرَى أَنْ آتِيَهُ بِلَدْنِهِ أَتَجَارَ فَوَجَدَتْ حَبْرِينَ وَالثَّمَدَ الثَّالِثَ فَلَمْ أَجِدْ فَاخَذْتُ رُوْثَهُ فَاَتَيْتُهُ بِهَا فَاخَذَ الْحَبْرِينَ وَالْعِيقَ الرُّوْثَ وَقَالَ: هَذَا رَكْسٌ

بنی علیہ السلام رفع حاجت کیلئے اور مجھے تین تھمر لائے حکم کیا مجھے دو تھمر ملے، تیسرا ڈھونڈا مکرل نہیں سکا تو میں روث لیکر آپ کے پاس گیا اپنے تھمر تو لے لے اور روث پھینک کر فرمایا کہ یہ ناپاک ہے :- (باقی بر صفحہ ۲۲)

وقالا یخیز یہ حتی یفحش لان للاجتهاد فیہ مسأغا و بعد ایثبت التخیف عندہما
ترجمہ

صحابین فرماتے ہیں کہ جائز ہے فحش ہونے تک کیونکہ اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے اور صحابین کے نزدیک اس سے تخفیف ثابت ہو جاتی ہے :- لکن یح:

قولہ وقالا یخیز یہ الخ صحابین فرماتے ہیں کہ نماز جائز ہے تا وقتیکہ نجاست فحش نہ ہو اور وجہ یہ ہے کہ ان کے یہاں تخفیف کا حکم علماء و مجتہدین کے باہم اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ اجتہاد دائمہ و جوب عمل کیے حجت ہے (اس میں اختلاف کے سبب سے کمزوری آگئی تو حکم کمزور ہو گیا) اور چونکہ امام مالک و ابن ابی لیلیٰ از روایت ماکول اللہم کو طہر قرار دیتے ہیں اس لئے حکم نجاست میں خفت آگئی لہذا ان کے نزدیک ایسی نجاست کپڑے کو لگ جائے تو معافی کی حد قدر درم سے زیادہ ہو گئی :-

(بقیہ صفحہ ۲۱۹)

چونکہ لفظ مذکور کے خلاف کوئی دوسری معارف لفظ نہیں ہے اس لئے نجاست غلیظہ کا حکم متعین ہے اور ایسی نجاست صرف قدر درہم تک معاف ہے اس کے زیادہ ہو تو نماز صحیح نہ ہوگی، بخلاف ابوال کے کہ وہاں احتراز بول کے حکم والی احادیث کے معارض حدیث عسرین آگئی اس لئے امام صاحب کے اصول پر تعارض اولہ کی وجہ سے نجاست کو تخفیف قرار دینا پڑا :-

قولہ رجس اور کس الخ صحیح بخاری میں لفظ کس ہے اور سنن ابن ماجہ میں رجس ہے، نہایت میں کس کو رجس کا ہم معنی قرار دیا ہے قرآن پاک میں ہے "ارکسوا فیہا" (لوٹائے جائیں گے اس میں) ابن سید الناس کہتے ہیں کہ رجس رجح کی طرح ہے یعنی نجس کے معنی میں ہے کیونکہ لید گو بر بھی نجاست کی طرف لوٹتے ہیں بعد اس کے کہ وہ طعام تھے، علامہ خطابی کہتے ہیں کہ کس رجح (گو بر، لید وغیرہ) ہے کہ وہ ظہارت سے نجاست کی طرف لوٹ گیا، اور ایک روایت میں "رجس بر وزن فعیل بمعنی مفعول" یعنی پھرا ہوا، بہر کیف یہ نجاست کا ایک وصف بتلایا گیا ہے اس بنا پر حکم بھی وصف مذکور سی کے سبب سے ہوگا پس جو کس ہوگا وہ نجس بھی ہوگا، معلوم ہوا کہ شریعت کی نظر میں سب جانوروں کے گو بر، لید وغیرہ نجس ہیں خواہ وہ ماکول جانوروں کے ہوں یا غیر ماکول کے کیونکہ وصف مذکور بطور علت سب میں لیساں پایا جاتا ہے :-

(تنبیہ) ابن خزیمہ کی روایت میں یہ بھی ہے کہ وہ ٹکڑا گدھے کی لید کا تھا، اس کو شوکانی نے بھی نیل الاوطار میں نقل کیا ہے لیکن انہوں نے غلطی سے اس زیادتی کو بھی مرفوع کہہ دیا ہے حالانکہ وہ راوی کی طرف سے ہے اس نے واقعہ بیان کرتے ہوئے یہ بات اپنی طرف سے بڑھائی ہے لہذا اس کو شارع کی طرف سے بیان علت کا مرتبہ نہیں سکتے اور جب وہ تعلیل شارع نہیں تو حنفیہ کے خلاف بھی نہ ہوگی :-

گدھے کے پیشاب کے کہ اس کو زمین چوس لیتی ہے اور اس کا ایسا اثر باقی نہیں رہتا جس سے گزرنے والا متلوٹ ہو اس لئے پیشاب کے حق میں اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

قولہ قلنا الضرورة الخ امام صاحب کی جانب سے صاحبین کی دلیل کا جواب ہے کہ ضرورت کا تعلق صرف جوتوں کے ساتھ ہے اور جوتوں کی تعلیم میں ضرورت ایک بار مؤثر ہو چکی یہاں تک کہ جوتے رگڑنے سے پاک ہو جاتے ہیں پس یہ مبتلا شخص کی محنت و مشقت دور کرنے کے لئے کافی ہے فلا یتعدی اثر الضرورة الى غیر باب۔ نیز موضع نفس میں عموم بلوئی کا اعتبار نہیں ہونا چاہئے جب گو بر کا ذکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صریح ارشاد کے باعث نجس قرار پایا تو اس میں ابتلاء عام سے ترمیم نہیں کر سکتے جیسے آدمی کا پیشاب نفس سے نجس ثابت ہوا تو اس میں ابتلاء عام کے سبب سے تخفیف نہیں کر سکتے حالانکہ انسان کیلئے خود اپنے پیشاب کے تلوٹ سے بچنا ہر وقت اور کبھی دشوار ہے :-

قولہ وقد اثرت الخ اس تحلیل پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ اس تحلیل کے خلاف ہے جو سفر کی حالت میں مقدار قرأت کی بابت ہے وہو قولہ "ولان للسفر اثر في استقاط مشط الصلوة فلان یؤثر في تخفيف القراءة الاولى" حیث استدلال بوجود التخفيف مرة على تخفيف ثانيا، جواب یہ ہے کہ قرأت کے مسئلہ میں استقاط اصل سے تخفیف فی الوصف پر استدلال ہے جو از قبیل عمل بالدلیل بالطریق الاولیٰ ہے کیونکہ وصف تابع اصل ہے تو جو اصل میں ثابت ہے وہ لا محالہ وصف میں بھی ثابت ہوگا، اور یہاں تخفیف از قبیل عمل بخلاف الدلیل والضرورة ہے اور ضرورت چونکہ ایک کی تخفیف سے ختم ہو چکی اس لئے دوبارہ تخفیف نہ ہوگی ورنہ موضع ضرورت سے تعدی لازم آئے گی جو موضوع تکالیف کے خلاف ہے لان فی التكليف مشقة لا محالة (کفایہ)

قولہ وزفر فرق الخ یعنی ہمارے ائمہ ثلاثہ کے یہاں ماکول اللحم وغیر ماکول اللحم جانوروں میں کوئی فرق نہیں ہے البتہ امام زفر نے ان میں فرق کیا ہے، التعلیق الممجد میں ہے کہ بعبرہ (مینگی) کے بارے میں ہمارے ائمہ ثلاثہ نجاست پر متفق ہیں فسرق یہ ہے کہ امام صاحب اس کی نجاست غلیظہ کہتے ہیں اور صاحبین خفیفہ اور امام زفر ارواث ماکول اللحم میں صاحبین کے ساتھ ہیں یعنی نجاست خفیفہ بتلاتے ہیں اور غیر ماکول اللحم میں امام صاحب کے ساتھ ہیں یعنی نجاست غلیظہ فرماتے ہیں :-

(تنبیہ) بدائع میں ہے کہ "عام علماء کے نزدیک تمام ارواث نجس ہیں البتہ امام زفر روث ماکول اللحم کو طاهر کہتے ہیں اور یہی قول امام مالک کا ہے" لیکن یہ غالباً نقل مذہب امام زفر میں تسامح ہے اور نظر نجاست خفیفہ کی جگہ ظہارت منسوب ہو گئی ہے کیونکہ نجاست پر تو ہمارے ائمہ ثلاثہ متفق ہیں جیسا کہ ہم پہلے نقل کر چکے :-

محمد حنفی غفرلہ گنگوہی

وان اصابه بول الفرس لم یفسد ک حتی یفخش عند ابی حنیفہ رحم و ابی یوسف رحم
وعند محمد رحم لا تمتنع وان فخش لا ت بول ما یوکل لئلا طاهر عندہ فحقیق بخاستہ
عند ابی یوسف ولحمہ ماکول عندہما واما عند ابی حنیفہ رحم فالتخفیف لتعارض الآثار

نہی جہد

اور اگر کپڑے پر گھوڑے کا پیشاب لگ جائے تو اس کو شراب نہ کر لیا تا وقتیکہ بہت زیادہ نہ ہو شیخین کے
نزدیک اور امام محمد کے نزدیک وہ مانع نہیں اگرچہ زیادہ ہو، کیونکہ امام محمد کے نزدیک ماکول اللحم جائز
کا پیشاب پاک ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس کی نجاست خفیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک گھوڑے
کا گوشت حلال ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک تخفیف نجاست تعارض آثار کی وجہ سے ہے۔ لہذا شیخ
قولہ وان اصابہ انہ اگر کپڑے پر گھوڑے کا پیشاب لگ جائے تو شیخین کے نزدیک کھانا پاک نہ ہوگا تا وقتیکہ
پیشاب بہت زیادہ نہ ہو، اور امام محمد کے نزدیک اگر زیادہ بھی ہو تب بھی ناپاک نہ ہوگا، پس امام محمد و
ابو یوسف تو بول ماکول اللحم کی بابت اپنے اصول پر رہے کہ امام محمد کے نزدیک بول ماکول اللحم پاک ہے لہذا ان
کے اصول کے لحاظ سے خواہ کتنا ہی پیشاب لگے کھانا پاک رہتا ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک گو بول
ماکول اللحم ناپاک ہے مگر اس کی نجاست خفیفہ ہے اس لئے جب تک کثیر فاشش نہ ہو معاف ہوگا اور مانع نماز نہ ہوگا
رہے امام ابو حنیفہ سوان کے نزدیک گو پیشاب کے الاطلاق نجس غلیظ ہے لیکن یہاں تعارض آثار یعنی حدیث استنتر ببول
اور حدیث عربین کی وجہ سے نجاست میں تخفیف ہوگئی، بول ماکول وغیر ماکول کی بحث جلد اول ص ۳۹۳ سے ۳۹۵ تک ملاحظہ
قولہ لتعارض الآثار الخ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ تعارض تو اس وقت ہوتا جب تاریخ مجہول ہوتی حالانکہ
حدیث عربین میں دلالت تقدم موجود ہے کیونکہ اس میں مشکہ کرنے کا ذکر ہے جو بعد میں منسوخ ہو گیا پس حدیث
منسوخ ہوئی اور ناسخ و منسوخ میں تعارض نہیں ہوتا اور اگر تعارض ہی تسلیم کر لیں تب بھی بات نہیں بنتی
اس لئے کہ حدیث عربین ماکول اللحم کے پیشاب کی بابت ہے اور امام صاحب کے نزدیک گھوڑا غیر ماکول
ہے یعنی گھوڑے کا گوشت کھانا مکروہ تحریمی ہے پس اس کے پیشاب کی نجاست غلیظ ہونی چاہئے۔
پہلے اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دلالت ذادرجہ عبارت سے کم ہوتا ہے اور عبارت حدیث میں تعارض موجود
ہے تو جانب عبارت کو ترجیح دی جائیگی اور تعارض متحقق ہوگا، صاحب عنایہ کہتے ہیں کہ یہ جواب ناسد ہے
کیونکہ قصہ حدیث کا مشدہ پر مشتمل ہونا اسی پر دال ہے کہ عبارت منسوخ ہے نہ تعارض، دوسرا جواب یہ دیا
گیا ہے کہ مشدہ کا منسوخ ہونا بول ماکول اللحم کی طہارت کے منسوخ ہونے پر دلالت نہیں کرتا اس لئے کہ یہ دونوں
حکم الگ الگ ہیں اور ایک حکم کے منسوخ ہونے سے دوسرے حکم کا منسوخ ہونا لازم نہیں آتا صاحب عنایہ کہتے ہیں کہ
یہ جواب بھی ناسد ہے اس لئے کہ حدیث عربین جو بول ماکول اللحم کی طہارت پر دال ہے یہ دو حال سے خالی نہیں منسوخ ہوگی
یا نہ ہوگی، اگر منسوخ ہو تو تعارض ختم اور اگر منسوخ نہ ہو تو امام صاحب کے قول پر حدیث "استنتر ببول"

وان اصابه خسرٌ مالا يُؤكل لحم من الطيور اكثر من قدر الدائم اجزأت الصلوة فيه
عند ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہما وقال محمد رحمہما لا يجوز فقد قيل ان الاختلاف في النجاسة
وقد قيل في المقدار وهو الأصح هو يقول ان التخفيف للضرورة ولا ضرورة لعدم المخالطة
فلا يخفف ولها انها تذرك من الهواء والتعالي عن متعذر فتمت الصلوة
ولو وقع في الاناء قيل يفسده وقيل لا يفسدها لتعذر صون الاداني عند
توضيح النسخة:

خسر، بیٹ، طيور جمع طیر پرندہ، تذرق (من، ذرقاً) بیٹ کرنا، ہوا، فضا، تخامی بچنا، اتا، برتن
سون حفاظت، ادانی انار کی جمع الجمع ہے۔۔۔ ترجمہ:۔
اگر کپڑے کو خیر ماکول اللحم پرندوں کی بیٹ قدر درہم سے زیادہ لگ جائے تو شیخین کے نزدیک اس کپڑے
میں نماز جائز ہوگی اور امام محمد فرماتے ہیں کہ جائز نہ ہوگی، پس کہا گیا ہے کہ اختلاف نجاست کے سلسلے میں ہے
اور کہا گیا ہے کہ اختلاف مقدار نجاست کے بارے میں ہے اور یہی اصح ہے اور محمد فرماتے ہیں کہ تخفیف ضرورت
کی وجہ سے ہوتی ہے اور یہاں اختلاط نہ ہونے کی بنا پر ضرورت نہیں ہے لہذا تخفیف نہ ہوگی، شیخین کی دلیل یہ
کہ پرندے ہوا سے پیچال کر دیتے ہیں اور ان سے پر ہیز متعذر ہے پس ضرورت متحقق ہوگئی اور اگر بیٹ برتن پر
پڑے تو کہا گیا ہے کہ اس کو خراب کر دیں اور کہا گیا ہے کہ خراب نہیں کریں کیونکہ اس سے برتنوں کو بچانا متعذر ہے۔
تشریح: قولہ وان اصابہ الخ جن پرندوں کا گوشت کھانا حلال نہیں ہے ان کی بیٹ اگر قدر درہم سے زیادہ
(نقیۃ ص ۲۲۷)

سے بول ماکول اللحم کی نجاست ثابت نہ ہوگی والا مریخلافہ، دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام صاحب
کے ہاں گھوڑے کے گوشت کی حرمت نجاست کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کی حرمت و حرمت کی وجہ سے ہے (الخبر
عن تفائیل مادة الجہاد) جیسے خود آدمی کی حرمت بوجہ اعزاز و تکریم ہے ورنہ بالا جماع انسان کی طرہ گھوڑا
پاک ہے جیسا کہ شیخ الاسلام و خیرہ نے تصریح کی ہے،
صاحب عنایہ نے اس جواب پر لزوم انقطاع کا اعتراض کیا ہے اور اس کے بعد لکھا ہے کہ ان اعتراضات سے چونکہ
چھٹکارا مشکل ہے اس لئے بعض محققین نے یہ راہ اختیار کی ہے کہ تعارض آثار سے مراد اس کے گوشت کی بابت
تعارض آثار ہے کہ ایک روایت میں آئے گھوڑے اور خیر کے گوشت سے ممانعت فرمائی اور دوسری روایت میں
اسکی اجازت مرحمت فرمائی و ہذا یوجب التخفيف فی بولہ لانہ ماکول من وجہ فلا یكون کبول الکلب الخ (عنایہ)

عد لان اول الكلام كان مبني على ان بول غير مأكول اللحم عنده نجس غليظ فاذا اورد عليه ما ذكر قيده بكون
الحرمة للنجاسة وقد عرف بطلان ذلك في اصول الفتن ص ۱۲ عنایہ

پڑے کوٹ جائے تو شیخین کے نزدیک اس کپڑے کیساتھ نماز جائز۔ جاسیگی اور نہ نہ کے رد میں جائز ہوگی۔
صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اب مشائخ اس بارے میں مختلف الرائے ہیں کہ شیخین کے نزدیک امام بیہوش کی بیٹ
کے ساتھ نماز کا جائز ہونا بیٹ کے پاک ہونے کی بنا پر ہی ہے یا نجاست خفیہ ہونے کی بنا پر ہی کہ اگر بیٹ کثیر فاش ہو تو
بھرنے کا جائز ہو جائے، شیخ کرخی تو پہلی رائے کی طرف گئے ہیں اور ابو جعفر ہندوانی دوسری رائے کی طرف
البتہ امام محمد کے متعلق مشائخ متفق ہیں کہ ان کے نزدیک نجاست غلیظہ ہے۔ نیز امام ابو یوسف، امام کرخی کی
روایت کے مطابق امام صاحب کے ساتھ ہیں۔ اور فقیر ابو جعفر ہندوانی کی روایت کے مطابق امام محمد
کے ساتھ ہیں، ہدایہ سے دونوں روایتوں میں امام صاحب کے ساتھ ہونا مفہوم ہو رہا ہے۔ حارث لکھنوی
نہیں ہے (فتح القدیر)

صاحب عنایہ فرماتے ہیں کہ فخر الاسلام نے بھی جامع وغیرہ میں امام ابو یوسف کو دونوں روایتوں میں امام
صاحب کے ساتھ رکھا ہے لیکن یہ منظر اور مختلف کے خلاف ہے کیونکہ ان میں امام ابو یوسف کو امام کرخی کی روایت
میں امام صاحب کے ساتھ اور ہندوانی کی روایت میں امام محمد کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ (عنایہ)
محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ خلاصہ یہ ہے کہ اس سلسلہ میں امام صاحب سے بھی دو روایتیں ہیں ایک روایت ہندوانی
کہ نجاست خفیہ ہے اور ایک روایت کرخی کہ پاک ہے، اور امام ابو یوسف سے بھی دو روایتیں ہیں ایک
روایت ہندوانی کہ نجاست غلیظہ ہے اور ایک روایت کرخی کہ پاک ہے، اور امام محمد سے صرف ایک روایت
ہے کہ نجاست غلیظہ ہے، صاحب ہدایہ نے نجاست خفیہ کو اصرار قرار دیا ہے، صاحب کفایہ کہتے ہیں کہ قاضی
خاں کی جامع صغیر میں بھی ایسا ہے، وقال شمس المکرمہ الخسری الاصحح کو نہ ظہر عندہما۔
(قائدہ) در مختار میں پرند کی بیٹ میلے یہ ضابطہ بیان کیا ہے کہ جو پرند ہر ایسا بیٹ بنیر کرتا اس کی بیٹ نجاست
غلیظہ ہے جیسے مرغی اور پالتو بطخ، اور جو پرند ہوا میں بیٹ کرتے ہیں اگر وہ ماکول اللحم ہوں تو ان کی بیٹ
پاک ہے ورنہ نجاست خفیہ ہے۔

قولہ ہو لبقول الخ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ نجاست کی تخفیف ضرورت کی بنا پر ہوا کرتی ہے اور یہاں ان جانوروں
سے اختلاف نہ ہونے کی وجہ سے اس درجہ کی ضرورت نہیں۔ اسلئے تخفیف کی بھی ضرورت نہیں ہے، شیخین یہ فرما
ہیں کہ ان جانوروں کی بیٹیں ہوا میں بھرتی رہتی ہیں اور ان سے پختا بہت دشوار ہے اسلئے ضرورت متحقق ہے،
قولہ وقع ذالک اگر پرند کی بیٹ برتن میں گر جائے تو بعض کی رائے یہ ہے کہ برتن خراب ہو جائے گا فقیر
ابو بکر انمش نے اسی کو اختیار کیا ہے کیونکہ اس سے برتن کی حفاظت ممکن ہے، اور بعض کی رائے یہ ہے کہ
برتن خراب نہ ہوگا۔ امام کرخی نے اسی کو لیا ہے۔ کیونکہ برتنوں کو ان سے بچائے رکھنا نہایت دشوار ہے۔
(تنبیہ) برتن میں بیٹ گر جانے سے جو امام محمد نے برتن کو ناپاک کہا ہے محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اس پر یہ
سوال ہو سکتا ہے کہ امام محمد سے تو روایت یہ ہے کہ بلی کی عادت اکثر بستر اور کپڑوں میں پیشاب (باقی بر ص ۲۲۶)

وان كان احصاه من دم السمك او من لعاب البغل او الحمار اكثر من قدر الذي هم اجن أدت الصلوة فيه أمادهم السمك فلا نذر ليس بدوم على التحقيق فلا يكون نجسا وعن ابی یوسف انه اعتبر فيه الكثير الفاحش فاعتبره نجسا واما لعاب البغل والحمار فلا نذر مشكوك فيه فلا يتنجس به الطاهر فان انتفضه عليه البول مثل رؤس الابرقد لك ليس بشئ لانه لا يستطيع الانتفاع به توضع اللقمة : دم خون، سگک، مچلی، لعاب کتوک، بقل خچر، مہار گدھا، انقح پانی چھڑک جانا، ابر سوئی،

ترجمہ :-
اگر کپڑے کو مچلی کا خون یا خچر اور گدھے کا لعاب قدر درم سے زائد لگ جائے تو اس میں نماز ہو جائے گی مچلی کے خون میں تو اسلئے کہ وہ درحقیقت خون ہی نہیں اسلئے ناپاک نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ انھوں نے مچلی کے خون میں کثیر فاحش کا اعتبار کیا ہے پس وہ اسکو ناپاک شمار کرتے ہیں۔ رہا خچر اور گدھے کا لعاب سو اسلئے کہ وہ مشکوک ہے۔ لہذا پاک چیز اس سے ناپاک نہ ہوگی۔ اگر سوئی کے ناکہ کی برابر۔
(بقیہ صفحہ ۲۲۵)

کر دینے کی ہے اسلئے پاک ہے۔ ابونصر نے اسی کو لیا ہے۔ حالانکہ یہاں حرام پرند کی بیٹ کو ناپاک کہا جا رہا ہے، تو طہیر محرّمہ کی بیٹ اور بلی کے پیشاب میں وجہ فرق کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ امام محمد نے بیٹ کی نجاست کو اس پر مبنی کیا ہے کہ حرام پرندوں کی بیٹ میں اتنی ضرورت نہیں جتنی بلی کے اختلاط میں ہے۔ از قد یصیب الناس وقد لا یصیب، اور یحین نے اسکو تحقق ضرورت پر مبنی کیا ہے، لیکن یہ جواب اس وقت ہے جب بلی کے پیشاب کا پاک ہونا امام محمد سے ثابت اور مروی بھی ہو۔ ورنہ تجنیس میں ہے۔ کہ اگر بلی نے کنویں میں پیشاب کر دیا تو تمام پانی نکالا جائے گا۔ کیونکہ روایات اس پر متفق ہیں۔ کہ بلی کا پیشاب ناپاک ہے اور جس کپڑے کو لگ جائے وہ بھی ناپاک ہو جائے گا۔ لکن الحق صحتہا حمل الروایات علی الروایات الطاهرة او مطلقا تاہم بلی سے مراد وہ بلی لینی چاہئے جسکی عادت پیشاب کرنے کی نہ ہو، ورنہ خود تجنیس کے دوسرے مقام میں ہے کہ جس بلی کی عادت پیشاب کرنے کی ہو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ نیز خلاصہ میں ہے کہ بلی نے جس برتن یا کپڑے پر پیشاب کر دیا تو وہ ناپاک ہے۔ چوہے کے پیشاب کا بھی یہی حکم ہے اور فقہ ابو جعفر کے نزدیک برتن ناپاک ہو جائے گا لیکن کپڑا ناپاک نہ ہوگا۔ ابو جعفر کی یہ بات بہت خوب ہے کیونکہ عام طور پر برتنوں کو دھونے کی عادت ہے اسلئے احتیاط ممکن ہے۔ پھر ایک روایت کے مطابق چوہے کے پیشاب میں کچھ حرج نہیں لیکن مشائخ کا مذہب یہ ہے کہ چونکہ ضرورت بہت ہی کم ہے اسلئے ناپاک ہے بخلاف اسکی میٹھی کے کہ اکثر اناج وغیرہ میں نکلتی رہتی ہے اسلئے اسکی ضرورت زیادہ ہے اسی لئے مشائخ کی رائے یہ ہے کہ اگر اناج کیساتھ ایک دو میٹھی پس گئی تو اس کا کھانا جائز ہے تاوقتیکہ کھانے میں بدبو وغیرہ کوئی اثر ظاہر نہ ہو، ورنہ الا ینساح بول الخفافیش وخرڈہا لیس بشئ اھ (فتح القدیر)

پیشاب کی چھینٹیں کپڑے پر پڑ جائیں تو یہ کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے بچنا قدرت سے باہر ہے۔
 نقشب می: قولہ وان اصابہ من دم الخ پھلی کے خون اور خیر اور کہ دم کے لعاب کو حکم تو ایک ہی ہے لیکن دونوں
 کی علتوں میں فرق ہے، پھلی کے خون کی بابت تحقیقی روایت یہ ہے کہ وہ درحقیقت خون ہی نہیں ہے بلکہ سرخ قسم
 کی ایک رغوبت ہے۔ اسلئے کہ خون وال جاؤر پانی میں نہیں رہ سکتا۔ اسی لئے امام محمد سے مسئلہ کی نقلیں میں
 صرف اسی پر اکتفا کیا ہے۔ "لان ہذا مما یغیش فی الماء"۔

یہی وجہ ہے کہ پھلی کو ذبح کے بغیر کھانا حلال ہے، نیز خون نہ ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ خون دھوپ
 میں رکھنے سے سیاہ ہو جاتا ہے اور پھلی کے خون میں یہ بات نہیں ہے بلکہ وہ سفید ہو جاتا ہے، البتہ امام ابو یوسف
 سے مروی ہے کہ آپ پھلی کے خون میں کثیر فاحش کا اعتبار کرتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ آپ نے اس رغوبت کو دم میں
 شمار کیا ہے، لیکن صاحب نہایہ نے مبسوط سے نقل کیا ہے کہ یہ ضعیف ہے، خیر اور کہ دم کے متعلق بقول
 صاحب عین الہدایہ اصل روایت تو مشکوک ہو چکی ہے لیکن مذہب یہی قرار پایا ہے۔ کہ دونوں کا لعاب پاک
 ہے، شامی نے اس پر مبسوط کلام کیا ہے۔

قولہ فان انتفع علیہ الخ پیشاب کی چھینٹیں اگر سوئی کے ناکہ کی برابر کپڑے پر لگ جائیں خواہ کم ہوں یا زیادہ تو سب کا
 ایک ہی حکم ہے۔ یعنی مشائخ کے نزدیک ان کا اعتبار نہیں ہے اور اس کپڑے کے ساتھ نماز جائز ہے۔ کیونکہ اس
 سے بچنا مشکل ہے۔ بالخصوص ہوا چلنے کے موقع پر تو بالکل ہی ناممکن ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ سے اسکی بابت
 سوال ہوا تو آپ نے فرمایا: ارجو من غفوا للشرقی ادسع من ہذا (عنا یہ)

علاوہ ان میں مکھیاں نجاست پر بیٹھتی ہیں پھر کپڑوں پر پڑتی ہیں، ظاہر یہ کہ اسکے پاؤں پر کچھ نہ کچھ نجاست
 ضرور ہوتی ہے جس سے احتراز ناممکن ہے، پھر ہر شخص بیت الخلا جانے کیلئے الگ سے کپڑوں کا انتظام بھی نہیں
 کر سکتا حضرت محمد بن علی زین العابدین کے متعلق منقول ہے کہ انھوں نے اس تکلیف مالا یطاق کا اہتمام کیا لیکن
 بعد میں ترک کر دیا اور فرمایا۔ لم ینکف لہذا من ہو خیر منی، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والخلفاء الراشدین
 حضرت حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ ایک شخص نے ان سے پھر کے خون کی بابت سوال کیا، آپ نے دریافت
 کیا: من این انت؟ کہاں کا رہنے والا ہے؟ اس نے کہا: ملک شام کا، تو حضرت حسن نے اپنے اصحاب سے فرمایا:
 اس قلیل الحیاہ کو دیکھو، یہ اس قوم سے ہے جنہوں نے نبی علیہ السلام کے جگر گوشہ کا خون بہایا اور یہ مجھ سے پھر
 کے خون کی بابت پوچھ رہا ہے۔ ففند الحسن البصریؒ ہذا السؤال من التعمق وکرہہ التکاف فیہ کما فیہ من طرح، اس
 والاصل فیہ قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم بئسکم بالحنیفۃ السمنۃ السہتۃ دم البعث بالرحمۃ نیتۃ النعبۃ کذا فی النہایہ
 (حاشیہ)

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

والنجاسة ضبان نبيّة وغير مرئية فما كان منها مرئياً فطهارتها بزوال عينها لان النجاسة
حلت محلّ باعتبار العين فتزول بزواله الا ان يبقى من اثرها ما يثبث ازالته لان
الحرج مد فوع وهذا يثبت الى انه لا يشترط الغسل بعد زوال العين وان زال بالغسل
مرة واحدة وفيه كلام

(نجاست مرئی وغیر مرئی کا بیان)

لوضحیح اللغۃ، مرئیہ نظر آنے والی، حلت دن، من، حلولاً، نازل ہونا، اثر نشان، یثبث (ن) مشقہ دشوار ہونا
حرج تنگی، توجہ مناسبت

اور نجاست کی دو قسمیں ہیں، ایک نظر آنی والی اور ایک نظر نہ آنی والی، پس جو نجاست نظر آنی والی ہو اسکی پاکی بعینہ اس
نجاست کے زوال سے ہوگی، کیونکہ نجاست محل میں حلول کر چکی تو گندگی اسکے دور کرنے ہی سے دور ہوگی۔ الا یہ
کہ اس نجاست کا اتنا نشان رہ جائے جس کا زائل کرنا دشوار ہو کیونکہ سرح شرعاً مدفوع ہے اور یہ اس طرف مشیر
ہے کہ نہ زوال عین کے بعد مزید دھونا شرط نہیں ہے۔ اگرچہ نجاست ایک ہی دفعہ دھونے سے زائل ہو جائے۔
لیکن اس میں مشاعر کا کلام ہے :-

تشریح :-

قولہ والنجاسة ضربان الخ یہاں سے نجاست کی دو قسموں مرئی وغیر مرئی کا بیان ہے۔ صاحب عنایہ کہتے ہیں کہ یہ ضرور
ضروری ہے کیونکہ یہ اثبات و نفی کے درمیان دائر ہے اس واسطے کہ نجاست خشک ہونے کے بعد دو حال سے خالی
نہیں متجہدہ ہوگی جیسے پاخانہ اور خون وغیرہ یا غیر متجہدہ ہوگی جیسے پیشاب وغیرہ، اول میں محل نجاست کا پاک
ہونا یہ ہے کہ بعینہ اس ناپاکی کو دور کر دیا جائے کیونکہ نجاست محل میں گندگی حلول کر سکی وجہ سے آئی ہے
تو اس گندگی کے دور کرنے ہی سے دور ہو سکتی ہے، الا یہ کہ اس نجاست کا اتنا اثر اور نشان باقی رہ جائے
جس کا زائل کرنا دشوار ہو کیونکہ سرح شرعاً مدفوع ہے :-

قولہ الا ان یبقی الخ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ استثناء میں مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں داخل ہونا ضروری ہے اور
یہاں یہ بات مفقود ہے کیونکہ اثر جو الا کے بعد ہے وہ عین میں داخل نہیں، صاحب عنایہ نے اسکے جواب کی
طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا سیکہ استثناء منقطع ہے یعنی اثر مذکور چونکہ نجاست میں داخل نہیں اسلئے الا بمعنی
لکن ہے اور استثناء منقطع ہے، صاحب نہایہ نے اس اعتراض کو یوں رفع کیا ہے کہ لفظ اثر محذوف ہے
اور تقدیر عبارت یوں ہے نہ فطہا رہتا بزوال عینہا و اثرہا الا ان یبقی اھ، اور موصوف نے اس توجہ کیلئے
شیخ خواہر زادہ کے قول در فان طہار تھا بزوال عینہا و اثرہا الا ان یبقی نجاست لا یكون اثرہا زائلاً، کو مشاہد
مانا ہے، اس تقدیر پر استثناء متصل مفرغ ہوگا (حاشیہ)

صاحب عین الہدایہ کہتے ہیں کہ اگر یہ شبہ ہو کہ اس صورت میں تو مسئلہ بدل جائے گا کیونکہ فقہاء کے نزدیک تو
عین نجاست یعنی ذات نجاست کے زوال سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے اور یہاں عین نجاست اور اثر نجاست

دونوں کا زوال ضروری معلوم ہو رہا ہے، جواب یہ ہے کہ فقہاء کے نزدیک بھی صرف زوال عین کافی نہیں ہے چنانچہ محیط میں ہے کہ اگر نظر انیوالی نجاست ہو تو اس کا ازالہ عین اور اثر دونوں کے زوال سے ہو گا الّا یہ کہ ایسی نجاست ہو کہ جس کا اثر دور کرنے میں مشقت ہو تو اس کا اثر و نشان باقی رہ جانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ اس طرح مشقت اٹھانا ایک طرح کا حرج ہے اور حرج شرعاً مدفوع ہے۔

مشقت کا مطلب یہ ہے کہ پانی کے علاوہ صابون وغیرہ استعمال کرنا پڑے (کافی، فتح، عنایہ) یا گرم پانی۔ استعمال کرنا پڑے (سراج) چنانچہ حدیث ابو ہریرہؓ میں ہے کہ خولہ بنت یسارؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تون حیف کے متعلق دریافت کیا تو آپؐ نے پانی سے دھونے کو فرمایا، انھوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! دھونے اس کا نشان نہیں جاتا، فرمایا: کچھ ترجیح نہیں ہے (ابوداؤد، ترمذی، احمد) اسکی اسناد حسن مگر منقطع ہے اور طبرانی نے معجم کبیر میں خولہ بنت حکیمؓ سے روایت کیا ہے، البتہ حدیث عائشہؓ جس میں پانی کے علاوہ دوسری چیزوں کا استعمال بھی ہے وہ استصحاباً ہے،

نیز جب نجاست کا اثر زائل نہ ہو تو ضرورت کی وجہ سے اس کا اعتبار ساقط ہو گیا علاوہ ازیں نجاست کا اثر رنگ ہے اور ظاہر ہے کہ نجاست رنگ کا نام نہیں بلکہ عین جرم کا نام ہے اور وہ زائل ہو چکا ہے پھر ظہارت حاصل نہ ہونے کے کیا معنی؟ چونکہ اثر کا اعتبار نہیں ہے اسی لئے مشائخ نے کہا ہے کہ کپڑے کو ناپاک رنگ میں رنگایا ہاتھ کو ناپاک منہدی لگائی اور پھر انکو اتنا دھویا کہ صاف پانی ٹپکنے لگا تو کپڑا اور ہاتھ دونوں پاک ہو جائیں گے اگرچہ رنگ قائم رہے (فتح) یہی صحیح ہے (عنایہ) اور بعض کہتے ہیں کہ اسکے بعد بھی تین دفع دھونا چاہئے (فتح) قولہ و ہذا الشیرازی یعنی صاحب کتاب کے قول مد ظہار تھا بزوال عینہا، میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر ایک مرتبہ دھونے سے عین نجاست زائل ہو جائے تو تکرار غسل ضروری نہیں، اور اگر تین مرتبہ دھونے سے بھی عین نجاست زائل نہ ہو تو مزید دھونا ضروری ہو گا۔ یہاں تک کہ عین نجاست زائل ہو جائے۔ کیونکہ نجاست مرنی میں اصل مقصود نجاست کا زوال ہے پس اس میں تین پانچ کا کوئی انحصار نہیں ہے (سراجیہ، محیط) امام ابو حنفیؒ، فقیہ ابو جعفرؒ اور امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایک مرتبہ دھونے سے عین نجاست کا زوال ہو تو دوسرے مرتبہ دھونا چاہئے کیونکہ اس وقت اس کا درجہ نجاست غیر مرئیہ کا ہو جاتا ہے، بعض فقہاء کی رائے ہے کہ زوال عین کے بعد بھی میں مرتبہ دھونا چاہئے، شیخ صریحی کہتے ہیں کہ ظاہر یہاں ہے کہ جب تین بار دھونے سے عین نجاست اور اسکی بدبودور ہو جائے تو محل نجاست پاک ہو جائے گا۔ اور اگر صرف بدبودار باقی رہ جائے تو اسکو زائل کیا جائے لیکن تین مرتبہ سے زائد دھونے کی ضرورت نہیں، اور بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر ایک ہی بار کے دھونے سے نجاست اور اس کا اثر زائل ہو جائے تو مزید دھونے کی ضرورت نہیں امام کرخیؒ نے اسکی تصریح کی ہے اور اسید جانیؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے (کذا فی الطحاوی) محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ یہی اقیس ہے لان نجاست المحل بمجاورة العین وقد زالت۔

کہ تحقیق نجاست کی صورت میں تین بار سے زیادہ دھویا جائے کہ تو ہم نجاست کی صورت میں دھونا اسلئے ہے کہ اگر یہاں نجاست ہو تو وہ زائل ہو جائے معلوم ہوا کہ اگر واقعی نجاست ہوتی تو تین دفعہ دھونے سے زائل ہو جاتی (عین الہدیہ)

قولہ ثم لا بد من العصر الخ جو چیزیں پھوڑی جاسکتی ہیں ان کو ہر مرتبہ پھوڑنا ضروری ہے۔ اور جس چیز کا پھوڑنا ممکن نہ ہو جیسے بوریہ، بچونا، لحاف وغیرہ تو وہ تین بار دھو کر خشک کر نیٹے پاک ہو جائیگی، ہر مرتبہ پھوڑنے کی قید غاہر ارداء میں ہے یعنی اصول کی روایت ہے۔ اور محیط میں اسی کو اتوط کہا ہے۔ محقق بن الہمام فرماتے ہیں کہ اس قید کے ذریعہ اس روایت سے استرازا ہے جو امام محمد سے مروی ہے، کہ صرف اخیر مرتبہ پھوڑنا کافی ہے۔ لیکن کافی میں ہمیکہ بغیر روایت اصول کے لحاظ سے صرف ایک بار پھوڑنا کافی ہے۔ عام اس سے کہ پہلی مرتبہ پھوڑنے سے یا دوسری تیسری مرتبہ اور اسی کو اذوقی روایت بتلایا ہے اور تاتار خانہ میں نوازل سے منقول ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے، صاحب کفایہ لکھتے ہیں کہ شمس لائے حدیثی نے ذکر کیا ہے کہ اگر نجاست پیشاب ہو یا ناپاک پانی ہو اور اس پر پانی بہا دے تو یہ کافی ہے، اور کیرے کی پاکی کا حکم امام ابو یوسف کے قول کے قیاس پر ہے چنانچہ ان سے مروی ہے کہ حمام میں جس ازار یا شے کو باندھ کر نہاتا ہے اس پر بہت سا پانی بہانے سے بغیر پھوڑنے بھی پاک ہو جائیگی۔ وقال فی ردایۃ اخری اذا صب الماء علی الارزاق و امر الماء فوق الارزاق یغنیہ فو اس وان لم یغسل چیز یہ زانی الجبط والجامع السغیر للامام الترمذی :-

(نسبیں) صاحب درمخار نے لکھا ہے کہ کیرا پاک کرنے میں پھوڑنے کی شرط اس وقت ہے جب اسکو پ وغیرہ میں دھویا جائے۔ ورنہ پانی بہا دینا ہی کافی ہے خواہ اسکو پھوڑیں نہیں، چنانچہ فرماتے ہیں

”وهذا کله اذا غسل فی الجانۃ اما لو غسل فی غدا یرا و صب علیہ ماء کثیر الوجہی علیہ الماء طهر۔ مطلقاً بلا شرط عصی و تحقیف و تکرا ر غس، هو المختار،“

لیکن یہ موصوف کی واضح غلطی ہے کیونکہ یہ مسئلہ نجاست مرئیہ میں ہے کہ اسکا ازالہ کافی ہے اور کوئی عدد و شرط نہیں جسکو اکھٹوں نے غیر مرئیہ میں بھی نقل کر دیا جیسا کہ خلاصہ میں ہے اور تعجب ہے کہ علامہ ابن عابدین شامی نے اس پر کوئی گرفت نہیں کی۔

(فائدہ) اوپر جو یہ کہا گیا ہے کہ مالا یغسر اشیا تین بار دھو کر خشک کر نیٹے پاک ہو جاتی ہیں اس میں خشک کر نیکی مدیہ ہے کہ پکنا بند ہو جائے۔ بالکل سوکھ جانا شرط نہیں ہے (نسبیں) اور خشک کر نیکی قید بھی اس وقت ہے جب ناپاک چیز نے نجاست زیادہ جذب کر لی ہو ورنہ صرف تین بار دھونا ہی کافی ہوگا۔ (محیط) مصنف ارم نے لکھا ہے کہ پرانی پختہ اینٹ اور مٹی کا پرانا مستعمل برتن ایک دم تین دفعہ دھونے سے پاک ہو جاتا ہے۔ لیکن اسکو ایسی حالت کیساتھ مقید کرنا چاہئے تھا کہ وہ چیزیں تر ہونے کی صورت میں ناپاک ہوں ورنہ جب استعمال چھوڑ دیا گیا اور وہ خشک ہو کر ناپاک ہوں تو پھر انکو مثل کوری کے سمجھا جائیگا۔ یعنی نجاست جذب ہو سکے گی (عین) :-

محمد حنیف عقرہ گنگوہی

فصل فی الاستنجاء الاستنجاء سنة لان النبی علیہ السلام واطب علیہ ویحوز فیہ الخیر و
ما قام مقامہ مسحہ حتی ینقیہ لان المقصود هو الا فقاء فیعتبر ما هو المقصود
توضیح اللفظ

واطب مواظبة مداومت کرنا، حجر پتھر، ینقیہ تنقیہ صاف پتھر کرنا، انقاء صاف کرنا۔ ترجمہ
فصل استنجہ کے بیان میں۔ استنجاء سنت ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مداومت فرمائی ہے۔ اور
استنجہ میں پتھر یا اسکے قائم مقام کا استعمال جائز ہے، اس سے مل کر صاف کر دے، کیونکہ مقصد تو صاف کرنا ہے
لہذا مقصود ہی کا اعتبار کیا جائے گا۔ تشنہ

قولہ فصل الخ اس فصل میں استنجہ کا بیان ہے، شیخ ابوالبقاء نے شرح مجمع میں لکھا ہے کہ استنجاء، استجمار، استطابہ۔
تینوں کے معنی یہ ہیں کہ پیشاب پاخانہ کے مقام سے جو گندگی نکلے اسکو مخرج سے صاف کر دیا جائے، اب امام
کرمی نے تو اس ازالہ کو استجمار سے موسوم کیا ہے وہو طیب الجمرۃ ای الحجر السفیر یعنی وہی پتھر کا استعمال، اور
امام طحاوی نے اسکو استطابہ سے تعبیر کیا ہے بمعنی طلب طہارت اور امام قدوریؒ اور ان کے متبعین نے اس کا نام
استنجاء رکھا ہے، جو بخوبی معنی پاخانہ سے ماخوذ ہے۔ یا بخوبی بمعنی مکان مرتفع اور بلند زمین سے ماخوذ ہے کیونکہ
آدمی قضائے حاجت کے وقت بلند مکان اور اونچی جگہ کی اڑ لیتا ہے۔ یا بخوبی الشجرۃ و الخبثہ سے ماخوذ ہے
یعنی درخت کاٹنا۔ گویا استنجاء کہہ کر نوا لا تکلیف وہ چیز اور گندگی کو دور کرتا ہے (شبی) استفادہ پتھر وغیرہ سے
صاف کرنے کو کہتے ہیں، اور استبراد پیشاب کے قطرات سے اطمینان کرنے کیلئے نقل و حرکت کو کہتے ہیں اور
استنزال پیشاب سے پاکی چاہنے کو کہتے ہیں۔

پھر یہاں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ صاحب کتاب نے استنجہ کے احکام کو سنن و ضو کے ذیل میں بیان نہیں کیا۔
حالانکہ مناسب یہی تھا کہ سنن و ضو کے ذیل میں بیان کرتے بلکہ سنن و ضو میں اس کا ذکر اہم اور ضروری تھا اسلئے کہ
استنجہ میں نجاست حقیقیہ کا ازالہ ہوتا ہے۔ اور باقی سنن و ضو میں نجاست حکمیہ کا ازالہ ہوتا ہے،

اسکا ایک جواب تو یہاں یہ ہے کہ قرآن پاک میں استنجہ کا ذکر نہیں ہے اسلئے صاحب کتاب نے وہاں ذکر نہیں کیا
لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ قرآن میں مضمضہ کا بھی ذکر نہیں ہے، دوسرا جواب مولوی عبدالغفور کا ہے کہ استنجہ
کا سنت ہونا تسلیم نہیں کیونکہ یہ تو عضو سے نجاست کے ازالہ کے درجہ میں ہے، اس جواب پر مولانا عبدالحی صاحب
نے اپنے حاشیہ میں چار مواخذے کئے ہیں۔ اور آخر میں یہ جواب دیا ہے کہ سنت کی دو قسمیں ہیں ایک جو تکرار و ضو
سے متکرر ہو جیسے استنشاق، دوم وہ جو اسکے خلاف ہو جیسے استنجاء پس صاحب کتاب نے قسم اول کو مباحثہ و ضو میں
بیان کیا اور قسم دوم کو علیٰ ہ بیان کر دیا۔

قولہ الاستنجاء سنة المزمع الخ و موالک و شوافع میں سے امام مزنی کے نزدیک استنجاء سنت ہے کیونکہ متعدد احادیث
سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مواظبت فرمائی ہے۔ چنانچہ

(۱) صحیحین میں حضرت انسؓ سے مروی ہے: "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدخل الخلاء فاقبل انا و ملائم خوں اداوہ من ماء و عنزۃ فیتغی بالماء" کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب بیت الخلاء تشریف لجاتے تو میں اور مجھ جیسا ایک بچہ پانی کا ایک برتن اور شبام زار غصا اٹھا کر لیجاتے اور آپ پانی سے استنجاف فرماتے۔

(۲) سنن ابو داؤد میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے: "کان البیہقی صلی اللہ علیہ وسلم اذا انا الخلاء یتبہ بہا فی ثوبہ اور کوفۃ فاستنجی ثم مسح یدہ علی الارض ثم اتیتہ باناء اخر فتوضا" کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب پاخانہ کو جانتے تو میں پیالہ یا ڈونگی میں پانی لیکر آتا آپ استنجاء کرتے پھر اپنا ہاتھ زمین پر رگڑتے اسکے بعد میں دوسرے برتن میں پانی لاتا اور آپ وضو فرماتے۔

(۳) سنن ابن ماجہ میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "قالت: ما رايت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یرشح من غائط قط الا مسح ماء" حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے کبھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پانی استعمال کے بغیر بیت الخلاء سے نکلنے نہیں دیکھا۔

(۴) سنن بیہقی و نسائی اور مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عائشہؓ سے ہی مروی ہے: "قالت: مررت از و اھکن ان یغسلوا اثر الغائط و البول فان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعلہ وانا استجھم" حضرت عائشہؓ نے غور توں سے فرمایا: اپنے شوہروں سے کہو کہ بول و براز کے اثرات پانی سے دھو کر نظافت حاصل کیا کریں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی پانی سے استنجاء کرتے تھے، اور مجھے خود ان سے کہتے ہوئے شہیم آتی ہے، محقق ابن اہمام فرماتے ہیں کہ حدیث انسؓ اور حدیث عائشہؓ سے تو پانی کے ساتھ استنجاء کی مواظبت معلوم ہوتی ہے پس اس کا ترک مکروہ ہونا چاہئے، موصوف جواب دیتے ہیں کہ استدلال تو پہلی حدیث سے پورا ہو چکا ہے اور اس حدیث میں پانی کا استعمال استنجاء کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ وضو مراد ہے کہ بیت الخلاء سے نکل کر وضو، پر مواظبت فرماتے تھے، (فتح)

صاحب عین الہدایہ فرماتے ہیں کہ بعض صحیح احادیث میں ہے کہ آپؐ نے استنجاء کے بعد وضو نہیں کیا اور فرمایا کہ ہر دفعہ قضاء حاجت کے بعد مجھے وضو کرنے کا حکم نہیں ہے، پس حدیث ابن ماجہ اور اس حدیث کے ملائے سے یہی نکلتا ہے کہ یہاں وضو کا بیان نہیں بلکہ استنجاء کا بیان ہے، چنانچہ دوسری روایت ابن ماجہ میں خود اسکی تصریح ہے۔ سوال مواظبت سے تو وجوب معلوم ہوا کہ بقول صاحب کتاب استنجاء کا سنت ہونا، جواب صاحب کتاب کی مادت کے مطابق سنت سے مراد سنت مؤکدہ ہے جو حکم میں واجب ہی کے ہوتی ہے، پھر استنجاء علی الاطلاق واجب نہیں۔ بلکہ کبھی فرض، کبھی واجب، کبھی سنت، کبھی بدعت ہوتا ہے، مثلاً نجاست اگر قدر درم سے زائد لگ رہی ہو تو استنجاء فرض ہے اور قدر درم ہو تو واجب ہے اور اس سے کم ہو تو سنت ہے اور صرف پیشاب کے بعد پانی سے استنجاء مستحب ہے اور صرف ریح وغیرہ کے بعد بدعت ہے۔

اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ استنجاء قسم کا ہوتا ہے۔ ایک صرف پھر اور دوسرے سے دوسرے

پانی سے۔ پس قسم اولی سنت ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام نے اس پر موافقت فرمائی ہے لیکن اس کے ساتھ کبھی پانی سے بھی استنجاء کیا اور کبھی نہیں کیا۔ اس سے وہ ادب ہے، اور علامہ عینی کا میلان پہلی قسم کے وجوب کی طرف ہے مگر حق یہ ہے کہ سنت مؤکدہ قریب وجوب ہے، خلاصہ میں ہے کہ اگرچہ غلیل نجاست ہمارے نزدیک معاف ہے لیکن اس میں تفصیل ہے اور وہ یہ کہ ایک نجاست تو خاص مقام پر لگی ہوئی ہوتی ہے اس کا ترک تو جائز ہے لیکن مقام مخصوص کے موزوں نجاست لگ رہی ہو اس کا ترک مکروہ ہے یعنی مکروہ تحریمی ہے تاہم نماز جائز ہے یعنی نفس فریضہ ساقط ہو جائے گی (عین الہدایہ)۔

(فائدہ) امام شافعی فرماتے ہیں کہ استنجاء واجب ہے جس کیلئے ابن ابی حزمی نے التحقیق میں ابو داؤد و ترمذی اور دارقطنی کی حدیث عائشہ سے استدلال کیا ہے۔ "ان رسول اللہ من اللہ علیہ وسلم قال: اذا ذهب احدکم لحاجة فليستطب بثلثة ارجار، وسيقاتي الكلام عليه قريبا۔"

قولہ و يجوز فيه الحجر الخ استنبی سے مقصود چونکہ تنقیہ مقام ہے اس لئے تجر و مدر یعنی پتھر اور ڈھیلے وغیرہ اعیان غابرہ مزیلہ سے استنجاء جائز ہے، ابن السامانی شرح مجمع میں فرماتے ہیں، و يجوز بالحجر و الخود من اجزاء الطاهرة اذا القسود۔ ازالة الخوف فما صح لذلك جاز به ابو داؤد و ابن حزمیوں سے درجیل و غیرہ کی طرح تنقیہ نہ ہوتا ہو جیسے شیشہ، برف، بچی اینٹ، پھلکری کوئٹہ وہ اس سے خارج رہیں گی، اور جو اسٹیا و کتاب احترام ہوں جیسے کاغذ وغیرہ یا قیمتی اشیاء ہوں جیسے کھال کپڑا وغیرہ ان سے استنجاء مکروہ ہے کیونکہ اول میں سنگ حرمت ہے اور ثانی میں اسراف اور بقول بعض ان چیزوں سے استنجاء کرنے سے محتاجی آتی ہے۔ البتہ پانی قابل احترام ہونے کے باوجود اس نعمت سے مستثنیٰ ہے۔

(فائدہ) صاحب جوہرہ کہتے ہیں کہ حکم مذکور اس وقت ہے جب خارج ہو نیوال نجاست متعاد ہو، لیکن اگر پیمپ یا خول ہو تو اس میں پانی کے علاوہ استعمال کافی نہ ہوگا۔ ہاں اگر مزی ہو تو اس میں پتھر بھی کافی ہوگا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ پاخانہ سے استنجاء میں پتھر کا کافی ہونا اس وقت ہے جب پاخانہ خشک نہ ہو ہو۔ اور استنجاء کرنے والا اپنی جگہ سے کھڑا نہ ہوا ہو ورنہ صرف پانی ہی استعمال کرنا ہوگا۔ کیونکہ ڈھیلے سے استنجاء کئے بغیر کھڑا ہونے کی صورت میں پاخانہ اپنے تخرج سے تجاوز ہو کر دوسری جگہ لگ جائے گا۔ اور خشک ہو جائیگی صورت میں ڈھیلہ اس کو زائل نہ کر سکے گا۔

قولہ و مسح حتی تنقیہ الخ صاحب جوہرہ وغیرہ نے لکھا ہے کہ استنجاء کا طریقہ یہ ہے استنجاء کرتے وقت بائیں ٹانگ پر زور دیکر پیچھے پھر تین دھیلوں سے استنجاء اس طرح کرے کہ اول دھیلہ آگے سے پیچھے کی جانب اور دوسرا پیچھے سے آگے اور تیسرا آگے سے پیچھے کی طرف لائے۔ ابو جعفر کہتے ہیں کہ یہ کیفیت گرمیوں کے موسم میں ہے۔ جاؤں میں اول پیچھے سے آگے پھر آگے سے پیچھے پھر پیچھے سے آگے کی طرف لائے، امام حنفی فرماتے ہیں کہ ڈھیلے کی کوئی مخصوص کیفیت متعین نہیں بلکہ تنقیہ مقام مقصود ہے، یہی صورت سو وہ ہمیشہ اس طرح کرے جس طرح مرد کے لئے گرمیوں کے موسم میں بیان کیا گیا ہے۔

وَلَنَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ اسْتَجْمَرَ فَلْيُؤْتِرْ مَنْ فَعَلَ فَحَسَنَ وَمَنْ لَا فَلَاحِرْ جَ
ترجمہ

ہماری دلیل آپ کا ارشاد ہے کہ جو استنجا کرے وہ طاق کرے جس نے ایسا کیا تو اچھا ہے اور جس نے نہ کیا تو کوئی
حسرت نہیں ہے۔۔۔ تشریح:

قوله ولنا قول الخ احناف کی دلیل حدیث ابو ہریرہؓ جسکی تخریج ابو داؤد، ابن ماجہ، طحاوی، بیہقی، حاکم، ابن
سبان، دارمی اور امام احمد نے کی ہے۔ امام ابو داؤد کی روایت یوں ہے، "حدثنا ابراهيم بن موسى الرازي
نا عيسى بن يونس عن ثوس عن الحصين الجرائي عن ابي سعيد عن ابي ابي هاشم يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال: مَنْ اَتَّخَلَ فَلْيُؤْتِرْ مَنْ فَعَلَ فَقَدْ احْسَنَ وَمَنْ لَا فَلَاحِرْ جَ وَمَنْ اسْتَجْمَرَ فَلْيُؤْتِرْ مَنْ فَعَلَ فَقَدْ
اَحْسَنَ وَمَنْ لَا فَلَاحِرْ جَ وَمَنْ اَكَلَ فَاَتَّخَلَ
فَلْيَلْفُظْ وَمَا لَاكَ بِلِسَانِهِ فَلْيَبْتَلِعْ مَنْ فَعَلَ فَقَدْ
احْسَنَ وَمَنْ لَا فَلَاحِرْ جَ وَمَنْ اتَى الْغَائِطَ فَلْيَسْتَبْرِ
فَإِنْ لَمْ يَجِدْ إِلَّا أَنْ يَجْمَعَ كَثِيبًا مِنْ رَمْلٍ فَلْيَسْتَدْبِرْ
فَإِنْ الشَّيْطَانَ يَلْعَبُ بِمَقَاعِدِ بَنِي آدَمَ مَنْ فَعَلَ
فَقَدْ احْسَنَ وَمَنْ لَا فَلَاحِرْ جَ۔"

حسرت نہیں، صحیحین میں ایک روایت صرف اس قدر ہے "من استجمر فليوتر" اور امام مسلم کی ایک روایت میں ہے
(لیقبہ ص ۲۳۵)

استنجا کرے، اسکی بابت خود ارقطبی نے کہا ہے "لو بسندہ غیر المصنوعی وھو کن اب وغیرہ یرویہ عن طاؤس
مرسلًا"۔ حافظ بیہقی کہتے ہیں، "ہذا ہوا الصحیح عن طاؤس من قولہ اھ"۔

(۳) حدیث سائب۔ جسکی تخریج ابن عدی نے الکامل میں کی ہے، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: اذا دخل احدکم
الخلاء فلیستنج بثلاثۃ احجار" اسکی اسناد میں حماد بن الجعد ہے جسکی تضعیف ابن معین اور امام نسائی سے خود ابن
عدی نے نقل کی ہے۔ شیخ بیہقی زوائد میں کہتے ہیں کہ اسکی ضعف پر اجماع ہے۔

(۴) حدیث سلمان۔ جسکی تخریج امام مسلم نے کی ہے، "قال: لا یستنج احدکم بدون ثلاثۃ احجار"۔ تم میں سے کوئی شخص تین
دھیلوں سے کم سے استنجا نہ کرے، وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں ثلاثۃ کا عدد بیسیفہ پنجا مذکور ہے، اگر شریعت میں
عدد مطلوب نہ ہوتا تو اس کے ذکر کی ضرورت نہ تھی، احناف کی طرف سے ان مستدلات کا جواب صاحب ہدایہ کے
قول "وما رواہ متروک النظاہر اھ" کے ذیل میں ذکر کیا جائے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

فلیستجہما وترًا

یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ طاق مرد ایک ہو یا تین پانچ سب محتمل ہیں تین کے عدد کی تخصیص نہیں ہے سوال حافظ بیہقی فرماتے ہیں۔ "وہذا حدیث ابن صحیح فانما اراد وترًا بعد الثلاث" گویا موصوف کو اول تو اس حدیث کی صحت میں کلام ہے دوسرا انھوں نے اسکی یہ تاویل کی ہے کہ تین پتھروں سے زیادہ کرنے میں طاق رکھنا مراد ہے یعنی تین کے بعد طاق عدد پر ختم کرنا چاہئے، اور اس تاویل پر حدیث ابو ہریرہؓ سے استدلال کیا ہے جسکی تخریج حاکم نے مستدرک میں کی ہے۔ "اذا بنجر احدکم فلیوتر فان الشتر وتریح وتریامتری السّموات سبعا و الارضین سبعا والطواف ۷۱۱ و ذکر اشیا"۔

جواب حدیث مذکور کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے، حاکم نے اپنی کتاب مستدرک میں اسکی تخریج کے بعد لکھا ہے "صحیح الاسناد" حافظ ذہبی فرماتے ہیں "صحیح" حافظ ابن حجر فتح الباری میں فرماتے ہیں۔ "حسن الاسناد" پس صحت روایت میں حافظ بیہقی کا کلام کرنا باعث تعجب ہے، رہی موصوف کی تاویل مذکور سو علامہ زلیعی فرماتے ہیں کہ یہ دعویٰ بلا دلیل ہے اگر اسکو صحیح بھی مان لیا جائے تو تین کے بعد طاق عدد کا مستحب ہونا لازم آئے گا لامرہ علیہ السلام بہ علی مقتنی ہذا التاویل، حالانکہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی تنقیہ کے بعد مصلیوں کی تعداد میں زیادتی کرنا بدعت ہے پھر کیت تین سے زیادہ عدد پر طاق کو مطلقاً اچھا کہا جاسکتا ہے؟ اور اگر تین مصلیوں سے تنقیہ نہ ہو تو اس پر زیادہ کرنا واجب ہے اس کا ترک جائز نہیں۔ رہی حدیث "امام تری السّموات سبعا"۔ سو بتقدیر صحت یہ اس پر دلالت نہیں کرتی کہ وتر سے مراد تین کے بعد طاق عدد ہے۔ اسلئے کہ اس میں تو افراد وتر میں سے صرف ایک فرد کا ذکر ہے اگر خاص طور سے سات کو مراد لیا جائے تو سات مرتبہ استنجہ کا واجب ہونا لازم آئے گا۔ لہذا المامور بہ فی ذلک الحدیث (نصب الرایہ)

سوالی بقول بعض اس حدیث کو ابو داؤد، ابن حبان، حاکم، بیہقی سب ہی نے حُصین جُرّانی کے طریق سے روایت کیا ہے جبکہ باریں حافظ ذہبی نے مجہول کہا ہے۔ ابن حزم محلی میں لکھتے ہیں "ابن الحسین مجہول و ابو سعید کذلک، جو اب ابن حزم نے یہاں دو غلطیاں کی ہیں اول تو حُصین کو ابن الحسین کہا ہے، پھر عرج کا قول ذکر کر دیا اور توثیق کے سب اقوال حذف کر دئے، دوسرے یہ کہ ابو سعید یا ابو سعید الخیر کو بھی مجہول قرار دیدیا۔ حالانکہ وہ صحابی ہیں شاید وہ اسکو ابو سعید جُرّانی حمصی تابعی سمجھ گئے من کو بعض لوگوں نے مجہول کہا ہے۔ علامہ عینی فرماتے ہیں کہ روایت میں ابو سعید الخیر صحابی ہیں اور ابو داؤد، یعقوب بن سفیان، عسکری، ابن بنت منیع اور بہت سے اکابر کی رائے یہی ہے کہ وہ صحابہ میں سے ہیں، ابن حبان نے بھی اس حدیث ابو ہریرہؓ کو اپنی صحیح میں درج کیا ہے اور ابو سعید کو کتاب الصوابہ میں ذکر کیا ہے اور ان کا نام عامر تبلا یا ہے، بغوی نے عمر و صاحب تہذیب نے زیاد اور امام بخاریؒ نے سعد نام لکھا ہے،

صاحب تصحیح لکھتے ہیں کہ جس کو ابو سعید جُرّانی سمجھا گیا ہے وہ درحقیقت ابو سعید الخیر ہیں جیسا کہ بعض روایات

میں اسکی تصریح بھی ملتی ہے، امام ابو داؤد نے غیر سنن میں ابو سعید الخیریؓ کو آگے یہ بھی لکھا ہے کہ وہ، صحابہ بنی مصلیٰ شہ
 علیہ وسلم میں سے ہیں اور ایسا ہی ابن الاثیرؒ نے، سعد الغابیہ میں لکھا ہے، اسی لئے حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری
 میں لکھا ہے کہ اسکی اسناد حسن ہے اور سنی نے بھی مستدرک میں حدیث ابو حریرہؓ کو نقل کر کے کہا ہے کہ
 یہ حدیث صحیح الاسناد ہے اور اس کو بخاریؒ و مسلمؒ نے ذکر نہیں کیا۔ شیخ ذہبیؒ نے اس پر ان کی موافقت کی اور
 اس کو صحیح کہا، حافظ ابن حجرؒ الاصابہ میں لکھتے ہیں، ابو سعید الخیریؓ قال ابو سعید الخیریؓ قال ابن اسکن زعمہ
 حافظ ابن مندہؒ فرماتے ہیں، والا کثر قالوا ابو سعید (یعنی بسکون العین) ابن مایہ حاکم، بیہقی، دارمی اور طبری
 میں بھی ثور کے طریق سے ابو سعید الخیریؓ سے ہی روایت ہونا اس امر کے یقین کے لئے کافی ہے کہ اس حدیث میں ابو
 سعید الخیریؓ یا ابو سعید صحابی ہی ہیں۔

(فائدہ) احناف کی دوسری دلیل حدیث عبداللہ بن مسعودؓ ہے جو مشہور ہے کہ یہ حدیث صحیح بخاری میں ہے۔
 بتحدیث زہیر بن ابی اسحاق عن عبدالرحمن بن ابی اسود عن ابیہ انہ سمع عبداللہ بن مسعودؓ فرمادی ہے، اسمیں یہ ہے کہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں پتھر تولے لئے اور لید کا ٹکڑا پھینک کر فرمایا کہ یہ پلیدی ہے، امام
 طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اگر تین کا عدد واجب اور ضروری ہو تا تو آپؐ تیسرا پتھر تلاش کرنے کا ضرور حکم فرماتے
 یا حضرت عبداللہ بن مسعودؓ خود ہی مزید اہتمام فرماتے لیکن اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ آپؐ نے مکرر حکم فرما کر
 تیسرا پتھر پھرتا! نہ ہی کرایا ہو، یا حضرت ابن مسعودؓ خود ہی تلاش کر کے دوبارہ تیسرا پتھر لائے ہوں، اور ایک روایت
 جو اسکے ثبوت میں ابو الحسن بن القصار مالکی سے نقل ہوئی ہے اسکو خود حافظ ابن حجرؒ نے بھی لایصح کہہ کر رد کر دیا
 ہے۔ اب مخالفین کی طرف سے اس حدیث پر تین وجوہ سے اعتراض کیا گیا ہے،

پہلا اعتراض یہ ہے کہ اسمیں ابو اسحاق اور عبدالرحمن بن ابی اسود کے درمیان انقطاع ہے، اور ابو اسحاق نے
 تدریس سے کام لیا ہے، چنانچہ حافظ بیہقی نے خلائیات میں ابن الشاذ کوئی کا قول نقل کیا ہے وہ کہتے ہیں، ”
 ما سمعت بتدریس قط، عجیب من ہذا ولا اخفی،“ اس کا جواب بقول شیخ تقی الدین یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے حدیث مذکور
 کی تخریج کے بعد جو یہ کہا ہے، ”وقال ابراہیم بن یوسف عن ابیہ عن ابی اسحاق: حدثنی عبد الرحمن ہذا“ اس
 سے موصوف نے اسی پر متنبہ کیا ہے کہ یہاں تدریس نہیں ہے۔

سوال حافظ بیہقی خلائیات میں فرماتے ہیں کہ ابراہیم بن یوسف نے جو ابو اسحاق کا سماع ذکر کیا ہے اس سے روایت
 متصل نہیں ہو جاتی اس واسطے کہ ابراہیم بن یوسف تو ”او خود گم است کہ از ہیری کند“ کا مصداق ہے چنانچہ

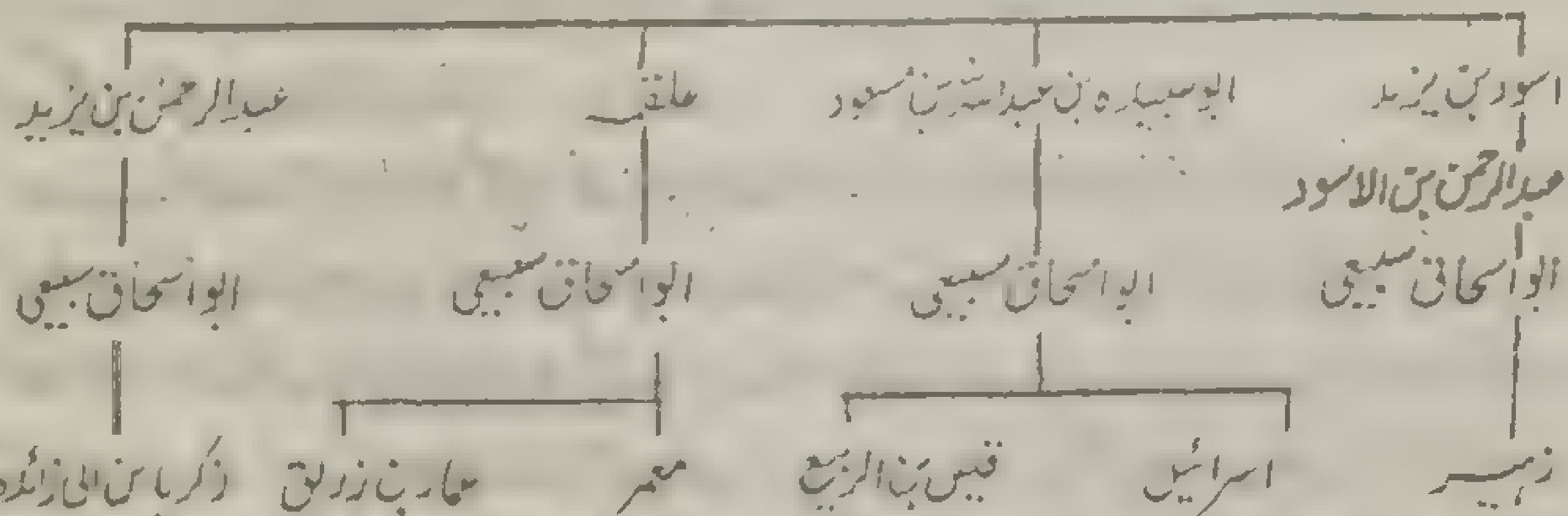
عہ و وجہ آخر فی رفع التالیس اذ لا اعلیٰ فی صحیحہ المستخرج علی البخاری بعد روایتہ الحدیث من وجہ
 یحیی بن سعید عن زہیر بن معاویہ عن ابی اسحاق عن عبداللہ، ان یحیی بن سعید لا یرضی ان یاخذ عن زہیر
 عن ابی اسحاق مالم یسجد لہ، ابی اسحاق ۱۲ نصب الراية۔

مباس دوری نے یحییٰ بن عیینہ کا قول نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں، ابراہیم بن یوسف بن ابی اسحاق بیس ہستی، امام
سنائی نے اسکو بیس بالقوی اور امام ابو داؤد و ترمذی نے غیث الحدیث کہا ہے۔

جو آب ان حضرات نے گو اسکو غنیف کہا ہے لیکن ابن حبان نے اسکو ثقات میں ذکر کیا ہے اور دارقطنی نے بھی
ثقة مانا ہے، شیخ ابو حاتم فرماتے ہیں، حسن الحدیث یکتب حدیثہ، ابن حبان نے اسکو حدیث صالحہ و بیس
ہاقوی مایکون، کہ اتنا قوی نہیں ہے جتنا ابو ناریا ہے،

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اسکی اسناد میں اختلاف ہے جو صورت ذیل سے ظاہر ہے۔

عبداللہ بن مسعود



صورت مذکور سے یہ بات واضح ہے کہ روایت مذکورہ ابو اسحاق عمرو بن عبداللہ سبعی ہمدانی پر دائر ہے
اور ابو اسحاق سے چھ حضرات راوی ہیں زہیر، اسرائیل، قیس بن الرزيع، عمار بن زریق، اور زکریا بن ابی زائدہ
ان طرق سب سے اسرائیل اور زہیر ہی کے دو طریق سب سے زیادہ بہتر اور قوی ہیں جن میں سے طریق
زہیر اسناد متصل ہے اور امام بخاری نے اپنی صحیح میں اسی کو اختیار کیا ہے جس سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ انھوں
نے اسکو راجع سمجھا ہے۔

اسکے برخلاف امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ”میرے نزدیک تو اس باب میں سب سے زیادہ صحیح حدیث اسرائیل
وقیس ہے کیونکہ ابو اسحاق سے روایت کرنے میں اسرائیل زیادہ ثابت و احفظ ہے بہ نسبت دوسرے رواۃ کے
اور اس پر قیس بن الرزيع نے انکی متابعت بھی کی ہے، نیز میں نے بواسطہ محمد بن المثنیٰ شیخ عبدالرحمن بن مہدی کے متعلق
سنلہ ہے وہ فرماتے تھے کہ ابو اسحاق کی حدیثی روایات میں سے کوئی حدیث بواسطہ سفیان ثوری مجھ تک نہ پہنچ سکی،
اسکی وجہ یہ ہے کہ میں نے انکی روایات کے لئے واسطہ مذکورہ کو زیادہ اہم اسلئے نہیں سمجھا کہ اسرائیل پر خبر دوسرے
کیا اور جو واقع میں بھی سفیان سے زیادہ کامل و مکمل طریق سے ان کی روایات بیان کرتے تھے، دوسرے یہ کہ زہیر کی
روایت ابو اسحاق سے اتنی قوی نہیں ہے کیونکہ اس نے ان کی آخری عمر میں حدیث سنی ہے، تیسرے یہ کہ میں نے
بواسطہ احمد بن الحسن امام احمد کے متعلق سنا وہ فرماتے تھے کہ جب تم کسی حدیث کو زائدہ اور زہیر سے سُن لو تو
بھرا اسکی پرواہ نہ کرو کہ کسی اور سے بھی سُنی ہے یا نہیں ہے؟ البتہ ابو اسحاق کی احادیث اس سے مستثنیٰ ہیں،

بہر کیف طرق ستہ سیاسے بقول امام ترمذی سب زیادہ صحیح حدیث اسرائیل ہے، اور اس کا حال یہ ہے کہ وہ منقطع ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ابو عبیدہ کا سماع ثابت نہیں چنانچہ امام ترمذی نے لکھا ہے کہ ابو عبیدہ نے اپنے والد عبداللہ بن مسعودؓ سے حدیث نہیں سنی، نیز عمر بن مرہ سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے خود ابو عبیدہ بن عبداللہ سے پوچھا کیا آپ کو اپنے والد سے کچھ یاد ہے؟ انھوں نے کہا نہیں،

جو آج یہ ہے کہ امام ترمذی و حافظ ابن حجر و غیرہ کی اسے عدم سماع کی ہے لیکن یہ بات قطعی اور یقینی نہیں ہے اسلئے کہ اول تو خود امام ترمذی نے ذکر کیا ہے کہ میں نے اپنے استاذ حدیث دارمی سے سوال کیا کہ ان میں سے کون سی روایت زیادہ صحیح ہے تو وہ کوئی فیصلہ نہ کر سکے، پھر اپنے استاذ امام بخاریؒ سے یہی سوال کیا تو انھوں نے بھی کوئی صحیح فیصلہ نہ فرمایا۔ ظاہر ہے کہ اگر ان دونوں کے نزدیک یہ روایت منقطع ہوتی تو وہ ضرور سکوت بلاتے اور امام احمد بھی اسکو روایت نہ کرتے،

دوسرے یہ کہ علامہ عینی سماع کو صحیح مانتے ہیں یہاں تک کہ انھوں نے حافظ ابن حجر کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ ابو عبیدہ نے اپنے والد عبداللہ بن مسعودؓ سے حدیث نہ سنی ہو حالانکہ ان کی عمر والد کی وفات کے وقت سات سال کی تھی، اس عمر میں تو محدثین باہر کے واردین و صادرین سے بھی سماع کو مان لیتے ہیں چہ جائیکہ اپنے آباء و اجداد سے (جن کے ساتھ سارا وقت گزرتا ہے) علاوہ ازہی معجم اوسط طبرانی اور مستدرک حاکم کی روایات سے بھی سماع کا ثبوت ہوتا ہے اور امام ترمذیؒ نے متعدد احادیث بانضال سند نقل کر کے تحفین کی ہے۔ (ممدۃ القاری)

اگر عدم سماع ہی کو صحیح مان لیا جائے تب بھی الزام انقطاع کی وجہ سے ابو عبیدہ کی روایت کو گرا نا درست نہیں ہو سکتا، کیونکہ کتب رجال سے یہ بات واضح ہے کہ عدم سماع کے باوجود ان کی روایت سب ہی کو تسلیم رہی ہے، تہذیب میں ابو عبیدہ عامر کے تذکرہ میں ہے، "روی عن ابیہ ولم یسمع منہ"، پھر آگے "روی عنہ ابراہیم النخعی و ابو اسحاق السبعی" اور "موجود ہے، نیز تہذیب ہی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے ذکر میں ہے۔ "روی عنہ ابناہ عبدالرحمن و ابو عبیدہ"، نیز امام مسلم کی صحیح میں بکثرت منقطع روایات ہیں اگر وہ ساقط الاعتبار ہوتیں تو ایسا جلیل القدر محدث ان کو کیوں ذکر کرتا،

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ سنن دارقطنی و بیہقی اور مسند امام احمد میں بطریق معمر بن ابی اسحاق عن علقمہ بن قیس عن ابن مسعودؓ، "انہار کس"، کے بعد جملہ، "استیبحر"، بھی منقول ہے کہ حضور علی اللہ علیہ وسلم نے گوبر کا ٹکڑا پھینک کر فرمایا، یہ نجس ہے! ایک اور پتھر ہی لاؤ، حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ اسکے سب رجال ثقہ و ثبت ہیں۔ اور معمر کی متابعت بھی ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان واسطی نے کی ہے اور وہ اگرچہ ضعیف ہے لیکن ان دونوں کی متابعت عامر بن زریق نے کی ہے جو ابو اسحاق سے روایت میں ثقہ ہیں، اگر کہا جائے کہ ابو اسحاق کا سماع علقمہ سے ثابت نہیں، تو اس حدیث کا سماع کرا بسا نے ثابت کر دیا ہے اور اگر ارسال ہی مان لیا جائے تو وہ بھی مخالفین کے

وما سواہ متردک الظاہر فانہ لو استقر بجہی لہ ثلثہ اعراف جاز بالاجماع و منسلکہ بکلام افضل
لقولہ تعالیٰ فیہ من جال یحبون ان یتطہروا و انزلت فی افرواقہ انہ یشربون المہارۃ المہارۃ
ادب و قیل مسئلۃ فی من ماننا و يستعمل الماء الى ان یقع فی غالب فہیہ انہ قد ظہر ولا یقید
بالمسرات الا اذا کان مؤیدو سافیقہ بالثلاث فی حقیقہ و قیل بہ نسبیہ
توضیح اللغۃ: اعرف جمع حرف بمعنی کنارہ، یتبعون اتباعا مائتہ رنا ہرات جمع مرۃ، موسوس دوسو سہ
والا :- ترجمہ :-

اور امام شافعیؒ نے جو روایت پیش کی ہے اس کے قریبی متن متردک میں کیونکہ اگر تین رشتے پتھر سے استنبی اہل
تو بالاتفاق جائز ہے، اور موضع استنجاء کو پانی سے دھونا افضل ہے، کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اس
میں ایسے لوگ ہیں جو طہارت کو پسند کرتے ہیں، یہ آیت ان لوگوں کے حق میں نازل ہوئی جو پتھر کے بعد پانی
کا بھی استعمال کرتے تھے، پھر یہ طریقہ ادب ہے اور کہا گیا ہے کہ ہمارے زمانہ میں سنت ہے، اور پانی اتنا
استعمال کرے کہ پاکی کے حصول کا غالب گمان ہو جائے، اور تعداد کی تعیین نہیں کی جائے کی اذیہ کہ دوسو سہ
والا ہو کہ اس کے حق میں تین بار اور بقول بعض سات بار مقدار ہے، تشریح :-
بقیہ منہ :-

یہاں حجت ہے اور ہم بھی قوت حاصل ہونے پر اسکو حجت مانتے ہیں اور شاید امام طحاویؒ کو اس روایت مسند
احمد سے غفلت ہوئی ہے افعی البراری، اس کا جواب بقول علامہ عینی یہ ہے کہ امام طحاویؒ سے غفلت نہیں ہوئی
بلکہ ان کے نزدیک ملکہ سے ابو اسحاق کا عدم سماع تحقق ہے جس کا اقرار دارقطنی نے بھی کیا ہے کہ ابو اسحاق
نے علامہ سے کچھ نہیں سنا، اور یہ بتی نے بھی سننے کے ایک دوسرے مقام میں اسکی تصریح کی ہے اور
یہاں اس سے خاموشی کے ساتھ ذکر گئے ہیں، چنانچہ باب اندیہ، تناس، میں کہا ہے، ان ابا اسحاق عن
علقۃ منقطع لائہ ماہ ولم یسمع منہ، پس روایت مذکورہ بنظر تحقیق منقطع ہے جس پر محدثین اعتماد نہیں کرتے
رہی ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان واسطی کی متابعت سے تقریب اور میزان میں ہے کہ ابراہیم متروک ہے، پس اس کی
متابعت سے قائمہ اٹھانا اور اس مقام میں اسکے ذکر کو پسند کرنا کیسے موزوں ہو سکتا ہے؟ عدوہ -
ازہی جس زیادتی کا ذکر کر کے حافظ ابن حجر نے امام طحاویؒ کی غفلت بتلائی ہے کیا وہی غفلت امام ترمذیؒ کی
طرف منسوب کی جائے گی کہ انھوں نے بھی حدیث ابن مسعود پر، باب الاستنجاء بالجرجین، کا نسخہ ان قائم کیا ہے،
اگر مذکورہ زیادتی محدثین کے معیار پر صحیح ہوتی تو امام ترمذیؒ اسکو کس طرح نظر انداز کر دیتے جبکہ وہ شافعی
المسلک بھی ہیں :-

قولہ ومارداه الخ شوافع کے مسئلہ کا جواب ہے کہ اول تو معین عدد والا حکم صرف اس لئے ہے کہ غالب احوال میں وہ کافی ہو جاتا ہے، امام ابو داؤد کی روایت کے الفاظ "فانہا تجزئ منہ" سے یہ بات بالکل واضح ہے۔ دوسرے یہ کہ حدیث کے ظاہر پر شوافع بھی نہیں کرتے اس لئے اگر دو دھیلوں کے ہی تین گوشوں کو استعمال کر لیا جائے تو وہ بھی وجوب کا حکم ساقط کر دیتے ہیں۔ حالانکہ ظاہر حدیث کے مطابق تین دھیلوں کا استعمال نہیں ہوا۔

قولہ وغسلہ بالماء الخ استبراء سے بھی جائز ہے اور صرف پانی سے بھی، مگر دونوں کو جمع کرنا افضل ہے، حضرت عمرؓ سے جمع ثابت ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کی کتاب الام میں ہے، اور روایات مرفوعہ سے بھی جمع کے اشارات ملتے ہیں چنانچہ حضرت معمرؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک دفعہ قضائے حاجت کیلئے تشریف لے گئے پھر واپس ہو کر پانی طلب فرمایا، ظاہر یہ کہ آپؐ دھیلے کے استنجے سے فارغ ہو کر واپس لوٹے ہوں گے کہ اتنی دیر تک نجاست کا ٹکٹ ہرگز گوارہ نہ فرمایا ہوگا، پھر جب اسکے بعد پانی سے استبراء فرمایا تو جمع کا ثبوت آپؐ کے فعل سے ہو گیا،

علامہ قسطلانی و محقق عینی نے لکھا ہے کہ جمہور سلف و خلف کا مذہب اور جس امر پر سارے زیار کے اہل فتویٰ متفق ہیں یہ ہے کہ افضل صورت حجر و ماد دونوں کو جمع کرنے کی ہے، پھر دھیلہ کو مقدم کرے تاکہ نجاست کم ہو جائے اور ہاتھ زیادہ ٹوٹ نہ ہو، پھر پانی سے دھوئے تاکہ پوری طرح لطافت و کینرگی حاصل ہو جائے، اگر ایک پر اکتفا کرنا چاہے تو پانی کا استعمال افضل ہے کیونکہ اس سے نجاست کا عین و اثر دونوں زائل ہو جاتے ہیں اور دھیلہ یا پھر سے صرف عین کا ازالہ ہوتا ہے اثر باقی رہ جاتا ہے اگرچہ وہ اسکے حق میں معاف ہے،

قولہ لقولہ تعالیٰ الخ امام طحاویؒ نے پانی سے استنجے کیلئے آیت "فیہ رجال یحیون ان یتطہروا" سے استدلال کیا ہے۔ مسند بزار میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہ آیت اہل قباء کے حق میں نازل ہوئی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت کیا، تو انھوں نے عرض کیا کہ ہم دھیلوں کے بعد پانی سے استبراء کرتے ہیں۔ لیکن محدثین کے نزدیک یہ روایت ضعیف ہے، البتہ ابن ماجہ کی روایت قابل استدلال ہے جو حضرت انسؓ سے مروی ہے "لما نزلت فیہ رجال یحیون ان یتطہروا، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا معشر الانصار! ان اللہ قد اثنی علیکم فی الطہور فما طہورکم؟ قالوا: نتوضا، و نغتسل من الجمابة و نستنجی بالماء قال: ہو ذاکم فعلیکم وہ، کہ جب آیت "فیہ رجال" نازل ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اے گروہ انصار! اللہ نے طہارت کے متعلق تمہاری مدح فرمائی ہے تو تمہاری طہارت کا طریقہ کیا ہے؟ عرض کیا: ہم نماز کیلئے وضو کرتے ہیں

عہ و سوا فیہ الفاظ و البول لما قالہ ابن سیرین و سلیم الرازی و کلام القفال الشاشی فی محاسن الشریعۃ یقتضی تخصیصہ بالفاضل ۱۲ فتح الملہم . عہ و ذہل الشیخ محی الدین النوری عن ہذا الحدیث فقال فی خلاصۃ التی لہ بعد ان ذکر حدیث ابن ماجہ و اما ما اشہر فی کتب التفسیر و الفقہ من جمہور بین الاجار و الماء فباطل لا ینف ۱۲ نصب الراہ

جنابت سے غسل کرتے ہیں اور پانی سے استنجاء کرتے ہیں، فرمایا: یہی بات ہے تم اسکو مضبوطی سے پکڑے رہو۔
اسکی اسناد کے ایک راوی عقبہ بن ابی حکیم کے بارے میں اگرچہ کلام ہے چنانچہ امام نسائی اسکو ضعیف کہتے
ہیں اور ابن معین سے دو روایتیں ہیں، لیکن شیخ ابو حاتم اسکو صالح الحدیث مانتے ہیں اور ابن عدی کہتے ہیں کہ
مجھے امید ہے کہ اس راوی میں کوئی منسلک نہیں ہے، حاکم نے بھی اس حدیث کو روایت کر کے صحیح قرار دیا ہے اس
لئے اسکی اسناد کو حسن کہا جائے گا (نصب الراية)۔

(فائدہ) حافظ ابن حجر نے صحیح بخاری کے "باب الاستنجاء بالماء" کے متعلق لکھا ہے کہ اس ترجمہ سے امام بخاری
ان لوگوں کا رد کرنا چاہتے ہیں جنہوں نے پانی سے استنجاء کو مکروہ قرار دیا ہے یا جنہوں نے کہا ہے کہ اس کا ثبوت
نہیں ہے، ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح ایک روایت حضرت حذیفہ بن الیمانؓ سے نقل کی ہے کہ ان سے استنجاء
بالماء کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا: ایسا ہوتا تو میرے ہاتھ میں ہمیشہ بدبو رہا کرتی، نافع نے حضرت
ابن عمرؓ کے متعلق بیان کیا ہے کہ وہ پانی سے استنجاء نہیں کرتے تھے، ابن الزبیر سے ان کا قول منقول ہے کہ ہم ایسا
نہیں کرتے تھے، ابن التین نے امام مالکؒ سے اس امر کا انکار نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پانی سے
استنجاء کرتے ہوں، ابن جبب سے بھی یہی منقول ہے کہ وہ پانی سے استنجاء کو منع کرتے تھے کہ یہ تو پینے کی چیز ہے
جو آب یہ ہے کہ پانی کو دوسری کھانے پینے کی چیزوں پر قیاس کرنا یا ان سب کا حکم اسکے لئے ثابت کرنا اسلئے درست
نہیں کہ پانی کو خدا نے نجاست دور کرنے اور پاک کرنے کا ذریعہ بنایا ہے اور دیگر اشیاء مطہرہ کی خلقت
اس مقصد کے لئے نہیں ہے پس ان اشیاء کا احترام تو بجا ہے لیکن پانی کے حق میں اس طرح کا احترام غیر
معقول ہے۔ در نہ کہنا پڑے گا کہ کپڑوں وغیرہ سے بھی نجاست کو پانی سے دھونا مکروہ ہے۔ حالانکہ
اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔

قولہ ثم هو ادب الخ و دھیلوں کے استعمال کے بعد پانی سے استنجاء کا حکم مختلف فیہ ہے بعض نے اسکو مستحب کہا ہے
اور صاحب کتاب نے افضل اور صاحب ہدایہ نے ادب، اور بعض مشائخ نے علی الاطلاق سنت کہا ہے یہی صحیح
ہے۔ اور اسی پر فتویٰ ہے، مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ استنجاء دو قسم کا ہوتا ہے ایک صرف دھیلہ سے اور
ایک پانی سے، پس دھیلوں سے استنجاء اگر ناسنت ہے اور دھیلوں کے بعد پانی کا استعمال ادب و تفضیل ہے
وہ کہا گیا ہے کہ مستحب ہے کیونکہ صحابہؓ سے مروی ہے کہ وہ کبھی پانی سے استنجاء کرتے تھے اور کبھی نہیں
کرتے۔ تھے شیخ ابن الہمام نے اس زمانہ کے لئے مسنون ہونے کا حکم کیا ہے کیونکہ لوگوں کے معدے اور آنتیں
عام طور سے کمزور ہیں۔ جسکی وجہ سے ان کو اجابت دھیلی ہوتی ہے لہذا دھیلہ کے بعد پانی کا استعمال
تاکیدی ہو گیا۔ جو استحباب سے اوپر سنت کا درجہ ہے، حضرت حسن بصریؒ اسی کے قائل ہیں، بیہقی نے
سنن میں اور ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق نے مصنف میں حضرت علیؓ سے روایت کیا ہے، "ان من
کان قبلكم کانوا یجرون بغير ماء وانتم تمشطون ثلثاً فاتبعوا الحجارۃ المسار"، کہ پہلے لوگ (باقی بر ص ۲۲۳)

ولما روت النجاسة ممض جہا لم یجن الماء و فی بعض النسخ الا المانع وهذا یحقق اختلاف الروایتین
فی تطہیر العضو بغير الماء علی ما بیننا وهذا لان المسح غیر مزیل الا انه ینفی بہ فی موضع
الاستنجاء فلا یتقد الا ثم یعتبر المقدار المانع و لا موضع الاستنجاء عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف
لستقوط اعتبار ذلك الموضع و عند محمد مع موضع الاستنجاء اعتبارا بسائر المواضع

ترجمہ

اور اگر نجاست اپنے مقام سے بڑھ جائے تو پھر جائز نہ ہوگا مگر پانی، بعض نسخوں میں الامناع ہے اور یہ ان
روایات کے اختلاف کو محقق کرتا ہے جو پانی کے علاوہ سے اعضا پاک کرنے کی بابت ہم بیان کر چکے، اور
اسکی وجہ یہ ہے کہ مسح مزیل نجاست نہیں ہے البتہ مقام استنجاء کی حد تک اس پر انکفار لیا گیا ہے تو یہ اس
سے آگے نہ بڑھے گا، پھر شیخین کے نزدیک مقدار مانع کا اعتبار موضع استنجاء کے علاوہ سے ہوگا کیونکہ خود
اس مقام کا اعتبار ساقط ہے۔ اور امام محمد کے نزدیک مقام استنجاء سمیت اعتبار ہوگا۔ دوسرے مواضع پر
قیاس کرتے ہوئے برکتش می:

قوله ولو جاوزت الخ تفصیل مذکور تو اس وقت تھی جب نجاست اپنے مقام تک محدود ہو، لیکن اگر محتج سے
تجاوز کر جائے تو پھر پانی (یا ہستہ والی چیز) سے دھونا واجب ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ مسح یعنی پونچھنا اور رگڑنا
مزیل نجاست نہیں بلکہ اسکے ذریعہ طہارت کا حاصل ہو جانا خلاف قیاس ہے لہذا نص کی وجہ سے موضع
استنجاء کی حد تک تو مانا جائے گا لیکن اس سے آگے نجاست کے متجاوز ہونے کی صورت میں اسکو متذری
کر کے طہارت کا حکم نہیں لگایا جائے گا بلکہ وہاں اصل حکم پانی سے طہارت کا عود کر آئے گا:-

قوله و فی بعض النسخ الخ یعنی محقر القدوری کے بعض نسخوں میں "لم یجز الا الماء" کی جگہ "لم یجز الا المانع" ہے،
اس سے ثابت ہوتا ہے کہ باب الاستنجاس کے شروع میں جو پانی کے سوا دوسری زائل کرنے والی چیزوں سے

(بقیہ ص ۲۲۱)

بکری کی طرح مینگنیاں کرتے تھے اور اب لوگ پتلا پاخانہ کرتے ہیں اسلئے ڈھیلوں کے بعد پانی سے بھی
استنجاء کیا کرو:-

قوله ولا یقدر بالمرات الخ مطلب یہ ہے کہ غسل میں اصل تو غلبہ ظن ہے رہا تین دفعہ دھونا سو وہ قائم مقام
غلبہ ظن کے ہے الا یہ کہ کسی کو غلبہ ظن حاصل ہی نہ ہو۔ جسکی دو صورتیں ہو سکتی ہیں یا تو اسکے لئے کچھ خاص
نشانات ظاہر ہوئے ہیں اور ایسا کبھی اتفاقی طور پر ہوتا ہے تو وہ غلبہ ظن تک دھو لے، اور یا پھر دس دس
اور اہام میں گرتا رہتا ہے تو اسکے لئے تین دفعہ دھونے کی قید ہے یا پانچ سات مرتبہ تک اجازت ہے۔

محمد حنیف عفرہ گنگوہی

عنہ بدن کے پاک ہونے یا نہ ہونے کی بابت دو مختلف روایتیں ذکر کی گئی ہیں وہ اپنی جگہ پر ثابت ہیں۔
 قولہ ثم یعتبر الخ اگر نجاست اپنے مقام سے تجاوز ہو جائے تو پانی کا استعمال ضروری ہے اب اس میں
 تشخیص کے نزدیک مقام استنجاء کے علاوہ مقدار مانع کا اعتبار ہے کیونکہ خود مقام استنجاء میں تو یہ مقدار ساقط
 الاعتبار ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک مقام استنجاء سمیت اس مقدار کا اعتبار ہے۔ دوسرے موضع پر قیاس
 کرتے ہوئے، یعنی جس طرح دوسری کسی جگہ قدر درم سے زیادہ نجاست مل جانا مانع نماز ہے اور قدر درم
 یا اس سے کم معاف اسی طرح یہاں بھی ایسا ہی معتبر ہوگا۔ چنانچہ اس پر اجماع ہے کہ موضع استنجاء کے
 علاوہ اگر قدر درم سے زیادہ نجاست ہو تو اس کا دھونا فرض ہے۔ ڈھیلے پتھر کافی نہ ہوں گے۔ اگر مقام
 استنجاء کے علاوہ پیشاب پاخانہ قدر درم سے کم لگ رہا ہو مگر مخرج کی نجاست مل کر قدر درم سے زیادہ
 ہو جائے تو تشخیص کے نزدیک ڈھیلے وغیرہ سے پاک کرنا بلا کراہت جائز ہوگا۔ (ذخیرہ) یہی صیوح
 ہے۔ (زاد)

لیکن صاحب عین الہدایہ کہتے ہیں کہ شاید اس میں کھو ہو گیا ہے، صحیح یہ ہے کہ مخرج کے علاوہ نجاست
 درم سے کم اور مخرج کی نجاست ملا کر درم سے زائد ہو تو ڈھیلوں سے استنجاء بلا کراہت جائز ہے اور اگر
 مع مخرج مل کر درم سے زائد ہو تو مع الکراہت جائز ہے کیونکہ گذر چکا ہے کہ قدر درم نجاست کو دھونا ذرا
 ہے۔ اسی لئے علامہ عینی نے ذخیرہ سے یہ نقل کیا ہے کہ جو نجاست مقدم سے متجاوز ہو کر درم سے زائد ہو
 جائے تو بالاجماع دھوئی جائے گی۔ ڈھیلے وغیرہ کافی نہ ہوں گے، اسی طرح پیشاب گاہ کے سوراخ کے
 اس پاس قدر درم سے زائد نجاست ہو تو بالاجماع دھوئی جائے، اور اگر موضع استنجاء سمیت قدر درم
 سے زائد نجاست ہو تو تشخیص کے نزدیک ڈھیلے وغیرہ کا استعمال جائز ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک
 صرف پانی سے دھونا جائز ہوگا۔ (ع) اور قول محمدؒ ہی احوط ہے۔ (اختیار)۔

(فائدہ) قدر درم نجاست غلیظہ کے معاف ہونے کا جو مسئلہ گذرا ہے، اس کی اصل میں مقام
 استنجاء ہے اس کی نجاست کا اندازہ ایک درم رکھا گیا ہے، پس اگر صرف مقدم پر بغیر تجاوز
 کے ایک درم سے زائد نجاست ہو تو شرح طحاوی میں مذکور ہے کہ اس میں اختلاف ہے۔ بعض
 ائمہ کے نزدیک ڈھیلے وغیرہ سے پاک کرنا جائز ہے، طحاوی اس کو اس طرح کہتے ہیں اور فقہ ابوہب
 نے کسی کو لیا ہے (محیط) امام صاحب سے بھی یہی مروی ہے (فتح) اور یہی نجاست (سراجیہ)
 (فروع) تبیین الحقائق میں ہے کہ اگر کسی کی مقدار بڑی ہو جس پر بغیر ادھر ادھر تجاوز کے قدر درم
 سے زائد نجاست لگ جائے تو اس میں اختلاف ہے، طحاوی اور ابوسبائح سے مروی ہے کہ ڈھیلوں
 سے استنجاء جائز ہے اور تشخیص کے قول سے یہی اشیاء سے اور اس کو ہم لیتے ہیں۔

بہ حمد حنیف غفرلہ گنگوہی

وَلَا يَسْتَجِي بَعْظُهُمْ وَلَا بَرُوْثَ لَا النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهَى عَنْ ذَلِكَ وَلَوْ فَعَلَ يَجْزِيهِ لِحَصُولِ
الْمَقْصُوْدِ وَمَعْنَى النَّهْيِ فِي الرُّوْثِ الْجَنَاسَةُ وَفِي الْعَظْمِ كَوْنُهُ زَادَ الْحَبْنِ وَلَا بَطْعَامٍ لِأَنَّهُ
اضَاعَةٌ وَإِسْرَافٌ وَلَا يَمِيْنُهُ لَا النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ غَنَى عَنِ الِاسْتِجَاءِ بِالْيَمِيْنِ -
توضیح النفس: عظم ہڈی، روٹ لید، زاد توشتہ، خوراک، اضاعتہ ضائع کرنا، اسراف فضول خرچی،
ترجہ سہ: اور ہڈی اور لید سے استیجا نہیں کرنا چاہئے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس
سے منع فرمایا ہے اور اگر کسی نے کر لیا تو کافی ہو جائے گا، حصول مقصود کی وجہ سے، اور لید میں وجہ
ممانعت نجاست ہے اور ہڈی میں جنات کی غذا ہونا ہے، اور کھانے سے ہی استیجا نہیں کرنا چاہئے کیونکہ
یہ اضاعت اور فضول خرچی ہے، اور داہنے ہاتھ سے بھی استیجا نہیں کرنا چاہئے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے داہنے ہاتھ سے استیجا کر نیکی ممانعت فرمائی ہے۔ تشہیر:۔

قَوْلُهُ وَلَا يَسْتَجِي بَعْظُهُمْ لَوُْثٍ اور لید سے استیجا کرنا مکروہ تحریمی ہے کیونکہ یہ جنوں کی خوراک ہے اس کا احترام
ہونا چاہئے، بخاری وغیرہ کی متعدد روایات میں ہے کہ ہڈی پر جنوں کو گوشت ملتا ہے اور اس مقدار سے بھی
زیادہ جو اس پر پہلے تھا، اور لید گوبر میں ان کے چوپاؤں کی خوراک ملتی ہے چنانچہ (۱) صحیح بخاری کی حدیث
ابو ہریرہؓ میں ہے "قَالَ لَدُنِّي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْبُغْيُ أَحْبَبُ إِلَيَّ مِنْ بَعْضِ بَرُوْثٍ وَلَا بَرُوْثَ - قُلْتُ،
مَا بَالُ الْعِظَامِ وَالرُّوْثِ؟ قَالَ: هَٰذَا مِنْ طَعَامِ الْحَبْنِ،" (۲) امام بخاری کے علاوہ جماعت محدثین نے حضرت سلمانؓ
سے روایت کیا ہے، "قَالَ: نَهَانَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقَبْلَةَ بِنَاطِئِ أَدْبُولِ أَوْ أَنْ نَسْتَجِي
بِرَجِيعِ أَوْ عَظْمٍ،" (۳) امام مسلم اور امام ترمذی نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ بیلۃ الحبن میں آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم سے جنات نے خوراک کا سوال کیا تو آپؐ نے فرمایا، "لَكُمْ كُلُّ عَظْمٍ وَلَكُمْ كُلُّ بَعْرَةٍ عُلْفٍ لِدَا
بِكُمْ ثُمَّ قَالَ: لَا تَسْتَجُوا بِهَا فَانْهَاطَ طَعَامُ الْخَوَانِكُمْ،" (۴) امام مسلم نے حضرت جابرؓ سے روایت کیا ہے، "نَهَى رَسُولُ
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَتَمَسَّحَ بِعَظْمٍ أَوْ بَعْرَةٍ،" -

(تنبیہ) حدیث صحیحین میں ہڈی اور لید دونوں کو زاد الحبن فرمایا گیا، اس سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ جب ان میں
جنات کی غذا ہے تو پھر یہ چیزیں پاک ہونی چاہئیں جیسا کہ امام مالک فرماتے ہیں کیونکہ شریعت کے احکام
عامہ جنات اور انسان دونوں کے حق میں الگ الگ نہیں ہیں، جواب یہ ہے کہ چونکہ دوسری حدیث ابن
مسعودؓ میں اسکو گندگی فرما دیا گیا ہے جیسا کہ گذر چکا ہے اسلئے یہاں ان چیزوں کے پاک ہونیکا کوئی سوال نہیں
ہے (فتح) صاحب عین الہدایہ فرماتے ہیں کہ سوال و جواب دونوں خلاف تحقیق ہیں، سوال تو اسلئے کہ جب

عَمَّا وَقَتَّمَصَّ شَيْخُنَا عَلَاءُ الدِّينِ مَقْلَدًا لَغَيْرِهِ عَلَى حَدِيثِ عَزَاهُ لِلدَّارِ قَطْنِي عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَسْتَجِي بَعْظُهُمْ أَوْ رُوْثَ، وَهَذَا أَذْهُولٌ فَاحْشُ قَائِدُهُ فِي الْكُتُبِ السُّتْرَةِ فَاَلْمَقْلَدُ ذَهْلٌ وَالْمَقْلَدُ جَهْلٌ ۱۲ نَصَبُ

حدیث میں تصریح گزر چکی ہے کہ گو بر لید جنات کی غذا نہیں بلکہ ان کے جانوروں کی غذا ہے، نیز دوسری حدیث میں ہے کہ جنات نے جب آپ سے اپنی غذا مانگی تو آپ نے دعا دی کہ فرمایا کہ جب تم ہڈیوں پر گزرو تو تمہیں ان میں غذا ملے،

اس سے معلوم ہوا کہ خود ہڈی جنات کی غذا نہیں ہے اور نہ گو بر لید ان کے جانوروں کی غذا ہے۔
ورنہ دنیا میں کوئی ہڈی اور لید نظر نہ آتی، بلکہ ان چیزوں میں مصنوعی غذا ہوتی ہے جو جنات کی طرح حسی آنکھوں سے نظر نہیں آتی، اور جواب کا خلاف تحقیق ہونا اس لئے ہے کہ لفظ حس نفرت اور گھمن کے معنی میں آتا ہے اگرچہ وہ چیز حقیقتہً نجس نہ ہو حتیٰ کہ قرآن کریم میں انصاب اور ازالام کو بھی ریس فرمایا گیا ہے۔ قال اللہ تعالیٰ "انما النجس والیس والانس والابل والارلام ریس، حالانکہ بت، اور تیروں میں حقیقی نجاست ظاہر نہیں ہے، اس طرح ان چیزوں میں بھی حقیقی نجاست کا ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

قولہ ولو فعل یجزیہ الخ ہڈی اور لید سے استنجا کرنے کی ممانعت اور پر ثابت ہوئی لہذا ان سے استنجا نہیں کرنا چاہیے لیکن اگر ممانعت کے باوجود کسی نے ان چیزوں سے استنجا کر لیا تو صفائی اور تنقیہ ہو جانے کی وجہ سے جائز ہے، امام مالک کا قول بھی یہی ہے، تاہم کافی ہونے کے باوجود کراہت سے خالی نہیں ہے کیونکہ سنت کی ادائیگی اچھی طرح نہیں ہو سکتی، امام شافعیؒ کے یہاں ہڈی اور لید سے استنجا ہی صحیح نہ ہو گا۔ اگر کسی نے کرایا تو اعادہ واجب ہو گا۔ ابن الجوزی نے التحقیق میں امام شافعیؒ کے لئے احادیث ہنی سے استدلال کیا ہے و لیس فیہا حجة اذ لا یلزم من الہنی عدم النجۃ :-

قولہ ولا بطعام الخ اناج وغیرہ کھانے کی چیزوں سے بھی استنجا نہیں کرنا چاہیے کیونکہ اس میں مال کا ضائع کرنا ہے اور فضول خرچی بھی ہے اور ساتھ ہی رزق کی امانت و تحقیر بھی ہے۔ اور یہ سب باتیں حرام اور مکروہ تحریمی ہیں :-

قولہ ولا یمینہ الخ راہنے ہاتھ سے بھی استنجا نہیں کرنا چاہیے کیونکہ حدیث میں اسکی ممانعت وارد ہے چنانچہ ائمہ ستہ نے حضرت ابو قتادہؓ سے روایت کیا ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اذا بال احدکم فلا یمس ذکرہ بيمينہ و اذا اتی الخلاء فلا یتمس بيمينہ و اذا شرب فلا یشرِبُ نفساً و احداً" حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی شخص پیشاب کرے تو راہنے ہاتھ سے اپنی شرمگاہ نہ چھوئے، اور جب کوئی بیت الخلاء جائے تو راہنے ہاتھ سے استنجا نہ کرے، اور جب پانی پئے تو ایک سانس میں نہ پیائے۔

(فائدہ) فتح القدیر میں ہے کہ استنجا ایسی چیز سے مکروہ ہے جسکی کوئی حرمت یا قیمت ہو مثلاً کاغذ یا کپڑے کا ٹکڑا، روٹی کا بھیاہ، سرکہ، علماء کہتے ہیں کہ اس سے فقر و افلاس آتا ہے، علامہ غنی نے لکھا ہے کہ بعض علماء نے دس چیزوں سے مکروہ کہا ہے، ہڈی، چونا، گوبر، کوئلہ، شیشہ، کاغذ، کپڑے کا ٹکڑا، درخت کا پتہ، ستر (پہاڑی پودینہ) کھانے کی سب چیزیں (عمدة القاری) :-

کتاب الصلوة

یہ کتاب احکام نماز کے بیان میں ہے

قولہ کتاب الصلوة الخ نماز اور وسیع نماز اطہارت کے بیان سے فراغت کے بعد مشروطہ مقسود نماز کے احکام و مسائل
شرح کر رہے ہیں نماز ایک دائمی فدیہ عبادت ہے جس سے کسی رسول کی شریعت خالی نہیں رہی بالخصوص اسلامی مشن
کی جان ہے، اسی لئے قرآن پاک میں دعوت ایمان کے بعد اقامت صلوٰۃ کی تاکید کی گئی ہے اور حدیث میں فرمایا گیا ہے، بین
الایمان والکفر ترک الصلوٰۃ (مسلم) کہ سنت اسلامیہ اور ملت مشرکہ کے درمیان فرق و امتیاز صرف نماز ہے، معلوم ہوا کہ نماز چھوڑنے
سے انسان کافر ہو جاتا ہے۔ اسی لئے امام شافعی فرماتے ہیں کہ نماز چھوڑنے سے مرتد اور واجب القتل ہو جاتا ہے۔
المبتدع حنفیہ کے نزدیک غیر منکر تارک نماز کافر تو نہیں ہوتا مگر فاسق ضرور ہوتا ہے۔

لفظ صلوٰۃ صلی سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں میری لکڑی کو آگ دکھا کر سیدھا کرنا، قال اللہ تعالیٰ سیسلی ناراً، اسلام میں
اہم ترین عبادت کو بھی صلوٰۃ اسی لحاظ سے کہا جاتا ہے کہ نفس کی اس کچی کو تو اسکی فطرت میں داخل ہے یہ عبادت دور کر دیتی ہے،
انسان اپنی اس کچ نفی کے ساتھ دربار باری خراسمہ میں کھڑا ہوتا ہے تو اسکی ہیبت و عظمت کی حرارت اور اسکی بزرگی و
کبریائی اور اس کا جلال اس کچی کو دور کر دیتا ہے۔

امام نووی کہتے ہیں کہ لفظ صلوٰۃ کا صلی سے مشتق ہونا باطل ہے اس واسطے کہ لفظ صلوٰۃ میں لام کلمہ واحد ہے
کیونکہ اسکی جمع صلوات آتی ہے اور صلی میں لام کلمہ یاء ہے تو حروف اصلیہ کے اختلاف کے باوجود یہ اشتقاق کیسے
صحیح ہو سکتا ہے۔

جواب یہ ہے کہ اتفاق حروف اصلیہ کی شرط اشتقاق صغیر میں ہے نہ کہ اشتقاق کبر و اکبر میں۔ بہر کیف اشتقاق
مذکور صحیح ہے اور صلوٰۃ کے یہ معنی مضمون آیت، "ان الصلوٰۃ تنہی عن الفحشاء والمنکر" کے بہت مناسب ہیں
بجانب یہ لفظ مختلف معنی میں استعمال ہوتا ہے، اول دعاء، قال تع و صل علیہم ای اوح ہم و فی الحدیث
وان کان صائماً فلیصل ای فلیدعہم بالخير والبرکة، وقال الاعشى

تقول بنتی وقد قریبت مرثلاً ۞ یارب جنب ابی الاوصاب والرجعاً

علیک مثل الذی صلیت فاعتہمی ۞ عینا فان لجنب المرء مضطجعاً

دوم رحمت قال تع۔ اولئک علیہم صلوٰۃ من ربہم ای رحمت، قال المتنبی

حلاۃ اللہ خالقنا حشرط ۞ علی الوجہ المکفن بالحمال

سوم ثناء، قال تعالیٰ ان اللہ و ملائکتہ یصلون علی النبی ۞ قیل ہی ثناء۔

چہارم قرأت، قال تعالیٰ ولا تجہر بصدائک، ای بقراءتک۔

پنجم تقرب، من قو لہم شاة مصلیۃ، وہی قربت الی النار۔

ششم لزوم قالہ الزجاج، قال الشاعر

لم یکن من جنانہا علم اللہ : دانی بھی ہا الیوم صالی

پس یہ عبادت ایک پہلو سے حرارت ہے تو دوسرے پہلو سے دما و رحمت ہے کہ اسکی وہ حرارت جو دنیا میں نفس پر شاق گذرتی ہے آخرت میں وہ رحمت کی شکل اختیار کر لیتی ہے، نیز نماز کے قیام و قنود میں چونکہ ثناء و قراءت ہوتی ہے اسلئے اسکو صلوٰۃ کہتے ہیں۔ چنانچہ سلامہ عینی نے لکھا ہے کہ شرعی نماز کو صلوٰۃ اسی سے کہتے ہیں کہ وہ دسا پر مشتمل ہوتی ہے اور جمہور اہل لغت نے اسی کو صحیح کہا ہے، اصل نماز کا ثبوت قرآن و حدیث اور اجماع سے ہے قرآن جیسے آیت "ان الصلوٰۃ کانت علی المومنین کتابا موقوتا، حدیث جیسے بنی الاسلام علی خمس اور پھر پانچوں نمازوں کا اجمالی حکم آیت "واعظوا علی الصلوٰۃ والصلوٰۃ الاصلیٰ میں ہے کہ یہ نماز کی فرضیت اور اسکے نیچک نہ ہونے پر دلالت ہے اس واسطے کہ لغت صلوٰۃ صلوٰۃ کی جمع ہے میں صلوٰۃ الوسطیٰ کا عطف ہے اور عطف چونکہ مقفی معاشرت ہوتا ہے اسلئے اقل میں جسمیں وسطیٰ کا امکان ہو وہ چار ہے اور پانچویں صلوٰۃ وسطیٰ ہے، اور ان کی تعیین آیت "فسمان الشرعین تمسون ومن تصبحون" میں ہے اور اس بارہ میں حدیث مشہور اور محل متواتر بھی حجت ہے، اور ان نمازوں کی رکعات کا شمار توفیقی ہے جسمیں قیاس و اجتہاد، ظن و تخمین کو قطعاً دخل نہیں ہے، البتہ ان رکعات کا قطعی اور ان پر عمل متواتر ہے، (فائدہ اولیٰ) ایمان چونکہ بلا واسطہ عبادت ہے اور نماز بلا واسطہ استقبال قبلہ عبادت ہے لہذا نماز ایمان میں داخل نہیں بلکہ باعتبار فعل و باعتبار حکم اسکی ایک شاخ ہے اس واسطے کہ ایمان جمیع ارشادات قطعیہ نبویہ کی تصدیق سے عبارت ہے، کذا فی الخطاوی۔ غایۃ الاوطار :-

(فائدہ ثانیہ) امام غزالی فرماتے ہیں کہ جب آدمی وضو سے فارغ ہو کر نماز کی طرف متوجہ ہو تو اسکو سوچنا چاہئے کہ اس نے ابھی ظاہر کو پاک کیا ہے جبکہ مخلوق دیکھتی ہے اور اس بات سے شرم کرنی چاہئے کہ قلب کو جس پر اللہ کی نظر ہوتی ہے پاک کئے بغیر اس سے ہمکلامی مناجات یعنی نماز شروع کر دے، اور اس بات کو دل میں سمجھالینا چاہئے کہ بُرے اخلاق کو چھوڑنے، اچھے اوصاف اختیار کرنے اور گناہوں سے توبہ کرنے کے ذریعہ قلب کو پاک کرنا ظاہر کی پاکی سے بدرجہا زیادہ ضروری ہے، جو شخص ظاہر کی پاکی پر بس کرتا ہے اسکی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص گندگیوں سے بھرے گھر میں بادشاہ کو دعوت کر کے بلائے اور صرف دروازہ چوڑا وغیرہ سے بھکا دے، ظاہر ہے کہ ایسا شخص ملامت اور سخت سزا کے لائق سمجھا جائے گا۔ (احیاء العلوم) :-

محمد صلی اللہ علیہ وسلم غفرلہ گنگوہی۔

لحدیث امامت جبریل علیہ السلام اللہ أم رسول اللہ علیہ السلام فی ہذا فی الیوم الاول
 حين طلع الفجر وفي الیوم الثاني حين أسفر جبد أو كادت الشمس ظلم ثم قال فی آخر الحدیث
 ما بین هذین الوقتین وقت لك ولا متلك ولا متک ولا متک ولا متک ولا متک ولا متک ولا متک
 الذی یبک وطلو ثم یعقبه الظلام لقوله علیہ السلام لا یغی تکم اذان بلال ولا
 الفجر المستطیل واما الفجر فی الأفق ای المنتشر فیہا

توضیح الفاظ :-

آم ان، امامت امام بنا، اسفر، الفجر روشن ہونا، کادت کو دافن کرنے کے قریب ہونا جیسے کاؤنٹر بڈر کے
 کے قریب ہو گیا مگر مارا نہیں۔ اور یہ افعال مقاربہ میں سے ہے۔ بیاصل سفیدی، بیدو (ن)، بدو اظہار ہونا
 یعقبہ ان (ض) عقباً پیچھے آنا، غلام تاریکی الیفرن (ن) غرا دھوکہ دینا۔ مستطیل لمبی، مستطیر منتشر، انق کنارہ
 آسمان :- ترجمہ :-

امامت جبریل والی حدیث کی وجہ سے کہ انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہلے روز نماز فجر صبح صادق
 ہوتے ہی پڑھائی۔ اور دوسرے روز صبح اچھی طرح روشن ہو گئی یہاں تک کہ آفتاب نکلنے کے قریب ہو گیا
 پھر آخر حدیث میں حضرت جبریل نے کہا کہ ان دونوں وقتوں کے درمیان جو وقت ہے وہ آپ کے اور آپ کی
 امت کے لئے وقت ہے، اور فجر کا ذب کا کوئی اعتبار نہیں ہوا فق میں غلوئی ہر ہوتی ہے اور اسکے بعد پھر
 تاریکی آجاتی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ بول کی اذان اور طولانی فجر تمہیں مفلس
 میں نہ ڈال دے، مجروحہ ہے جو آسمان کے کناروں میں پھیلی ہوتی ہے :- نقش تیر :-

قوله لحدیث امامت فجر کا اول وقت صبح صادق طلوع ہو لیکے بعد سے شروع ہوتا ہے اور آخری وقت
 طلوع آفتاب تک رہتا ہے، اسکی دلیل حدیث امامت جبریل ہے جو حضرت ابن عباسؓ، جابر بن عبد اللہؓ، ابو سعیدؓ
 ابو ہریرہؓ، عمرو بن حزمؓ، ابو سعید خدریؓ، انس بن مالکؓ، اور عبد اللہ بن عمرؓ، وغیرہ صحابہ کی ایک
 جماعت سے مروی ہے،

حدیث ابن عباسؓ کی تخریج ابو داؤد، ترمذی، ابن ماجہ، حاکم، طیحاوی، احمد، بیہقی، دارقطنی نے
 اور حدیث جابرؓ کی تخریج ترمذی، نسائی، بیہقی، ابن حبان، حاکم، ابن راہویہ نے اور حدیث ابو مسعودؓ کی
 تخریج ابن راہویہ، بیہقی، طبرانی نے، اور حدیث ابو ہریرہؓ کی تخریج بزار، نسائی، حاکم نے، اور حدیث
 عمرو بن حزمؓ کی تخریج عبدالرزاق، ابن راہویہ نے اور حدیث ابو سعید خدریؓ کی تخریج امام احمد، طیحاوی
 نے اور حدیث انسؓ کی تخریج دارقطنی نے، اور حدیث ابن عمرؓ کی تخریج دارقطنی نے اور ابن حبان نے کی ہے،
 بقول امام ترمذی اس باب میں حضرت ترمذی، ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت براءؓ سے کہی احادیث مروی ہیں،
 موصوف نے انا بخاری کا قول نقل کیا ہے کہ موافقت میں سب صحیح حدیث جابرؓ ہے

حدیث ابن عباسؓ کے الفاظ یہ ہیں، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں کہ،

اَتَمَّنِي جِبْرِيلٌ عِنْدَ الْبَيْتِ مَرَّتَيْنِ: فَصَلَّى الظُّهْرَ فِي الْأُولَى مَتَمَّهَا حِينَ كَانَ الْفَيْ مِثْلَ الشَّيْءِ ثُمَّ صَلَّى الْعَصْرَ حِينَ كَانَ كُلُّ شَيْءٍ مِثْلَ ظِلِّهِ ثُمَّ صَلَّى الْمَغْرِبَ حِينَ وَجَبَتِ الشَّمْسُ وَأَنْطَمَتِ الصَّائِمُ ثُمَّ صَلَّى الْعِشَاءَ حِينَ غَابَ الشَّفَقُ ثُمَّ صَلَّى الْفَيْ حِينَ مَرَّقَ الْفَيْ وَحَرَّمَ الطَّعَامُ عَلَى الصَّائِمِ وَصَلَّى الْمَرَّةَ الثَّانِيَةَ الظُّهْرَ حِينَ كَانَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ فَتَلَّهُ لَوْ قَعَتِ الْعَصَا بِالْأَمْسِ ثُمَّ صَلَّى الْعَصْرَ حِينَ كَانَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلِيهِ ثُمَّ صَلَّى الْمَغْرِبَ لَوْ قَعَتِ الْأَوَّلُ ثُمَّ صَلَّى الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ حِينَ ذَهَبَ ثَلَاثُ اللَّيْلِ ثُمَّ صَلَّى الصُّبْحَ حِينَ أَسْفَهَتِ الْأَرْضُ ثُمَّ التَّقَتِ إِلَى جِبْرِيلَ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ! هَذَا وَقْتُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ وَالْوَقْتُ فِيهِ ابْيَنَ هَذَا بَيْنَ الْوَقْتَيْنِ،

جبریل نے خانہ کعبہ کے قریب مجھے دوبار نماز پڑھائی، اول بار نماز ظہر ایسے وقت پڑھائی جب سایہ مثل شرک تھا اور عصر ایسے وقت پڑھائی کہ ہر چیز کا سایہ اسکی برابر تھا پھر غروب آفتاب کے بعد نماز مغرب پڑھائی جبکہ روزہ دار افطار کرتا ہے پھر شفق غائب ہوتے ہی نماز عشاء پڑھائی پھر صبح ہونے پر نماز فجر پڑھائی جبکہ صائم پر کھانا حرام ہو جاتا ہے، دوسری بار نماز ظہر ایسے وقت پڑھائی کہ ہر چیز کا سایہ اسکی برابر تھا جو وقت گذشتہ عصر کا تھا پھر نماز عصر پڑھائی جبکہ ہر چیز کا سایہ دو چند ہو رہا تھا پھر نماز مغرب اسکے اول وقت میں پڑھائی پھر تنہائی رات گئے عشاء پڑھائی پھر نماز فجر اسفار کے وقت پڑھائی، بعد ازاں جبریل میری طرف متوجہ ہو کر کہنے لگے: اے محمد! یہ آپ کے پہلے انبیاء کا وقت ہے اور ان دونوں وقتوں کے درمیان (آپ کا) وقت ہے۔

سوال اس کا ایک راوی عبد الرحمن بن عیاش بن ابی ربیعہ ہے جس کا امام احمد متروک الحدیث کہتے ہیں (لہذا حکاہ ابن الجوزی فی کتاب الضعفاء) اور امام نسائی، ابن معین اور ابو حاتم رازی لیں الحدیث مانتے ہیں پھر اسکی حدیث کیسے حجت ہوئی؟

جو آباء ابن حبان، ابن سعد نے اسکو ثقہ اور ترمذی و ابو داؤد وغیرہ ائمہ حدیث نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے، ابو بکر بن خزیمہ نے اسکو اپنی صحیح میں جبکہ دی ہے۔ (قالہ فی الامام) ابن عبد البر تمہید میں کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے بلا وجہ اسمیں کلام کیا ہے حالانکہ اسکے تمام راوی مشہور بالعلم ہیں، نیز اس حدیث کو عبد الرزاق نے ثوری اور ابن ابی سبرہ دو طریقوں کے ساتھ عبد الرحمن بن الحارث سے روایت کیا ہے۔ شیخ تقی الدین کہتے ہیں کہ عبد الرحمن کی روایت ایک دوسری روایت سے بھی مضبوط ہو رہی ہے، اور دوسری روایت کی متابعت اچھی ہے (نصب الراية)۔

قولہ انہ ائمہ انہ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ملائکہ سے افضل ہیں پھر آپ کی اہمیت مفضول نے کیسے کی؟ جواب یہ ہے کہ اگر مفضول افضل کی اہمیت کرے تو بلحاظ شرع یہ بات بلا اشکال جائز ہے چنانچہ حضرت عبد الرحمن بن عوف کے پیچھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اقتدار کرنا ثابت ہے اور سب سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ کلی طور پر افضل تھے لیکن جنی

انتبار سے اس وقت حضرت حیریل اسلم تھے اسلئے وہی امام بنے،

ابن عربی وغیرہ نے یہاں ایک اشکال یہ بھی کیا ہے کہ ملائکہ مکلف بالعبادات نہیں تو حضرت حیریل کی نماز کیسے ہوئی۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز فرض ہوئی اور اقتداء و معتزض خلف المتفضل گوشوا فنع کے یہاں جائز ہے اور وہ اس حدیث سے استدلال بھی کرتے ہیں، لیکن احناف و مالک کے یہاں جائز نہیں (وہو المشہور عن احمد و اسحاق و سیحی بحشہ) تو ان کے پیچھے آپکی فرض نماز کیسے ادا ہوئی؟

بعض حضرات نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ممکن ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حیریل کے پیچھے پڑھنے کے بعد ان نمازوں کا اعادہ کیا ہو مگر یہ جواب مخدوش ہے لعدم غایۃ الاحتمال بالمثبت، پس حق جواب یہ ہے کہ جب حق تعالیٰ نے حضرت حیریل کو آپکی امامت کرنیکا حکم فرمادیا تو حضرت حیریل بھی اس وقت مکلف و مامور بادرار الصلوٰۃ ہو گئے اسلئے ان کی نماز بھی فرض ہوئی :-

قولہ ما بین ہذین الخ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ عبارت انحصار وقت فی ما بین الوقتین پر دلالت ہے جس سے تو ادا اول و آخر وقت نماز ہونے سے خارج ہو گئے معلوم ہوا کہ ان دونوں دنوں کی نمازیں درست نہیں ہوئیں، جو آپ یہے کہ یہاں غایۃ منیا میں داخل ہے یعنی اول و آخر سمیت پورا وقت مراد ہے، و فی الکفایۃ لما صلی فی اول الوقت و آخره و جدا بیان منہ فقلنا لہما فی صیح الی بیان ما بین الاول و الآخر فبین بالقول :-

قولہ ولا یغترکم الخ فجر کی دو قسمیں ہیں فجر اول، فجر ثانی، فجر اول یعنی صبح کاذب جو دم گرگ کی طرح بلند ہوتی ہے لیکن کچھ ہی دیر بعد سفیدی مٹ کر سیاہی آجاتی ہے، اسی لئے اسکو صبح کاذب کہتے ہیں، اس وقت میں صبح کی نماز جائز نہیں، حدیث میں ہے، لا یغترکم اذان بلال اھد مسلم، ابو داؤد، ترمذی، نسائی، احمد، ابن راہویہ، ابو یعلیٰ الموصلی، طبرانی، ابن ابی شیبہ عن سمرۃ بن جندب بالفاظہ کہ بلال کی اذان اور فجر مستطیل نہیں مغالطہ میں نہ ڈالے، فجر وہ ہے جو آسمان کے کناروں میں پھیلی ہوتی ہے، اور فجر ثانی افق میں معتزض منتشر یعنی دائیں بائیں پھیلی اور چوڑی ہوتی ہے جسکی روشنی دمدم زیادہ ہوتی جاتی ہے اسی لئے اسکو صبح صادق کہتے ہیں، نماز فجر کا اول وقت یہی ہے :-

قولہ لا یغترکم الخ عہد نبوی میں حضرت بلالؓ طلوع صبح صادق سے قبل اذان دیتے تھے جو تہجد و سحر کیلئے ہوتی تھی۔ ان کے بعد حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ اذان دیتے تھے جو نماز کیلئے ہوتی تھی اسی لئے آپ نے ارشاد فرمایا کہ بلال کی اذان تمہیں مغالطہ میں نہ ڈالے یعنی اس سے یہ نہ سمجھو کہ نماز فجر کا وقت ہو گیا ہے کیونکہ بلالؓ کی اذان تو تہجد و سحر کے لئے ہے جیسا کہ ایک دوسری روایت میں ہے، "فانہ یؤذان لیرجع قائمکم و یوقظناکم" :-

عہ تشبیہ العرب بن نب السرا حان لمعین احدا ہما قولہ والثانی ان ضیاء یكون فی الاعلیٰ دون الاسفل کما ان الذئب یکثر شعر ذنبہ فی اعلاہ لا فی اسفلہ اھ غایۃ (مشلی) ۱۲

کے یہاں جب عصر کا وقت شروع ہو جائے تو ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ صبح مسلم کی مرفوع حدیث کے الفاظ ہیں: "وقت الظہر اذا زالت الشمس وكان ظل الرجل كطوله ما لم يحضر العصر"، اور حدیث جبرئیل کے جواب یہ ہے کہ آپ دوسرے روز ظہر کی نماز سے اس وقت فارغ ہوئے جس وقت میں پہلے روز عصر کی نماز شروع کی تھی کیونکہ حدیث امامت جبرئیل کا مقصد اول و آخر وقت کی تحدید کرنا ہے نہ کہ بیان عدد رکعات اور نماز کے احکام و صفات۔

پھر ظہر کے آخری وقت میں اختلاف ہے صاحبین، زفر، مالک، شافعی، احمد، سفیان ثوری اور امام صاحب سے حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق ظہر کا آخری وقت ایک مثل سایہ تک رہتا ہے اسکے بعد عصر کا وقت داخل ہو جاتا ہے، درمختار وغیرہ میں امام صاحب کے اسی قول کو ترجیح دی گئی ہے، امام طحاوی کہتے ہیں کہ ہم اسی کو لیتے ہیں۔ سزا الافکار میں ہے کہ یہی قول لیا گیا ہے یعنی اسی پر عمل ہے۔ برہان میں ہے کہ یہی قول ظاہر تر ہے، فیض کرکی میں ہے کہ آج لوگوں کا عمل اسی پر ہے اور اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے۔ امام صاحب سے دوسری روایت امام محمد کی ہے کہ ظہر کا آخری وقت سایہ اصلی کے علاوہ ہر چیز کا سایہ دو چہرہ ہونے تک ہے، اسکے متعلق نہایت شرح ہدایہ میں ہے کہ یہی قول صحیح اور ظاہر الروایہ ہے، محیط اور بدائع میں بھی اسی کو صحیح کہا ہے اور محبوبی نے اسی کو مختار لکھا ہے، اسی پر نسفی نے اعتماد کیا ہے، اسی کو صد الشریعہ نے ترجیح دی ہے، غیاثیہ میں ہے ہو المختار، شرح مجمع میں ہے کہ اصحاب متون اور شارحین نے اسی کو پسند کیا ہے صاحب بحر نے ایک مستقل رسالہ میں اسی کو ترجیح دی ہے، غایۃ البیان میں ہے وہ اخذ ابو حنیفہ، دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "ابردوا بالظہر" جو آگے آرہا ہے، امام صاحب سے تیسری روایت اسد بن عمرو اور علی بن الجعد کی ہے کہ جب سایہ اصلی کے علاوہ ہر شے کا سایہ ایک مثل ہو جائے تو ظہر کا وقت تکلیف جاتا ہے اور عصر کا وقت داخل نہیں ہوتا جب تک کہ دو مثل نہ ہو جائے، اس روایت پر ظہر و عصر کے درمیان وقت مہل رہتا ہے، قال الکرمی و ہذا عجیب الروایات الیٰ لموافقتها لظاہر الاخبار:-

(تنبیہ) امام صاحب سے جو مشکین والی روایت ہے، اسکی بابت صاحب الوار الباری نے حضرت شاہ صاحب کی تحقیق ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ امام صاحب سے یہ روایت مشہور تو ہو گئی ہے مگر اسکو مشطاح ظاہر الروایہ قرار دینا درست نہیں کیونکہ یہ روایت نہ جامع صغیر میں ہے نہ جامع کبیر میں، نہ زیادات میں ہے نہ مبسوط میں نیز سیر کبیر میں بھی نہیں ہے، اور امام محمد نے آخر وقت ظہر سے کہیں تعرض ہی نہیں کیا، بلکہ بدائع میں تو اس امر کی صراحت بھی ہے کہ آخر ظہر کا ذکر ظاہر الروایہ میں نہیں ہے پھر معلوم نہیں ظاہر روایت کی بات کس طرح چلا دی گئی شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ امام صاحب جمہور و صاحبین کی رائے کی طرف رجوع بھی ثابت ہے جیسا کہ سید احمد دحلانی شافعی نے خزائنہ المقتیین اور فتاویٰ ظہیر سے نقل کیا ہے، یہ دونوں معتبر کتابیں ہیں لیکن خزائنہ الروایات میرے نزدیک معتبر نہیں ہے، حضرت شاہ صاحب نے یہ بھی فرمایا کہ امام سرخسی نے (باقی برزخ)

و فنی الزوال هو الفی الذی یكون للاشیاء وقت الزوال

ترجمہ

اور سایہ اصلی وہ ہے جو اشیاء کا سایہ زوال آفتاب کے وقت ہوتا ہے۔۔۔ نقشہ

قولہ و فنی الزوال الخ لفظ فنی ہمزہ کے ساتھ بروزن شئ لفظ فار یعنی فیئاستہ ہے بمعنی رجوع یعنی زوال اور سایہ کا ہٹ جانا، یہ بعض کے نزدیک مطلق سایہ کا اسم ہے اور بعض نے فنی کو بعد الزوال سایہ کیساتھ اور ظل کو قبل الزوال سایہ کے ساتھ خاص کیا ہے، سایہ اصلی کو فنی زوال اسلئے کہتے ہیں کہ اسکے ساتھ زوال آفتاب متصل ہوتا ہے۔ پس زوال کی طرف فنی کی اضافت ادنی ملا بست سے ہے، وجہ یہ ہے کہ فنی زوال سے مراد اشیاء کا وہ سایہ ہے جو اس وقت ہوتا ہے جب آفتاب نصف النہار پر ہو اور نصف النہار سے غری جانب آفتاب کا زوال اسکے بعد بلا واسطہ ہوتا ہے برعکس فنی حواشی ملخص جغینی میں ایسا ہی ذکر کیا ہے، معلوم ہوا کہ فقہاء کے یہاں زوال سے مراد وسط سما سے جانب غری کی طرف آفتاب کا میلان ہے، رہا قیام شمس بر دائرہ نصف النہار فی وسط السماء سو اسکو استواء کہتے ہیں، اطلاقا شرعیہ میں عموماً یہی مستعمل ہے، اور کبھی زوال کا اطلاق نفس استواء پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ شرح مذکور کی ایک جماعت محشیین نے ذکر کیا ہے وہنا دفع النصارى بن قول بعض الفقہاء ان اول وقت الظہر هو اول الزوال و بین قول بعض النریین ان وقتہ بعد الزوال و لو بدقیقۃ۔۔۔

(فائدہ) ظل کی دو قسمیں ہیں ظل معکوس جسکو ظل اول اور ظل منکوس بھی کہتے ہیں، اور ظل مستوی جسکو ظل ثانی اور ظل مبسوط بھی کہتے ہیں، معرفت اوقات میں عموماً یہی مستعمل ہے، پس ظل مستوی اسکو کہتے ہیں جو ایسے مقیاس سے اخذ کیا جائے جو سطح افق پر بشکل عمود قائم ہو، اسکے لئے چند اصطلاحات کا علم ضروری ہے دائرہ یعنی سطح مستوی جسکو ایک گول خط احاطہ کئے ہوئے ہو۔ اسی گول خط کا نام محیط ہے، مرکز الدائرہ۔ دائرہ کے بیچ کا نقطہ، مقیاس لفظ مقدار کو کہتے ہیں اور اصطلاحاً اس بلند شئی کو کہتے ہیں جس سے سایہ معلوم کیا جائے نظر الدائرہ وہ خط مستقیم جو مرکز سے گذرتا ہو دائرہ کو دو برابر حصوں پر تقسیم کر دے، خط استواء وہ فرضی خط جو کرۂ زمین کو شمالی و جنوبی دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے، خط عمودی وہ خط جو دوسرے خط پر قائم ہو جس کے دونوں جانب دو زاویے برابر نکلیں، خط مستقیم وہ خط جسکی وضع اس شان سے ہو کہ اس پر جو بھی نقطہ فرم کیا جائے وہ بلاشبہ و فراز باہم مقابل ہو، اور ہمیں یہ بات نہ ہو اسکو خط منحنی کہتے ہیں، جب یہ مصطلحات ذہن نشین ہو گئیں تو اب سمجھو کہ

(بقیہ ص ۲۵۵) اس امر پر متنبہ کیا ہے کہ ظہر کا وقت صاحبین کے نزدیک فقط مثل تک نہیں ہے بلکہ کچھ بعد تک رہتا ہے لہذا مشہور بات درست نہیں کہ ان کے نزدیک ایک مثل پر وقت ظہر ختم ہو گیا اور وقت عصر داخل ہو گیا۔۔۔



سایہ اصلی معلوم کرنے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ بالکل ہموار زمین پر ایک دائرہ بنا لو اور دائرہ کے بالکل بیچ قطر دائرہ کے چوتھائی سے بڑی نوکیلے سر کی لکڑی گاڑ دو۔ جب سورج طلوع کریگا تو اس لکڑی کا سایہ دائرہ سے باہر نکلا ہوا ہوگا۔ جوں جوں سورج چڑھے گا سایہ کم ہوتا ہوا دائرہ کے اندر داخل ہونا شروع ہو جائے گا، دائرہ کے محیط پر جب یہ سایہ پہنچے اور اندر داخل ہونا شروع ہو تو محیط پر اس جگہ ایک نشان لگا دو جہاں سے سایہ اندر داخل ہو رہا ہے، پھر روپہر کے بعد سایہ بڑھ کر دائرہ کے محیط سے نکلنا شروع ہوگا۔ جس

جگہ محیط سے یہ سایہ باہر نکلے اس جگہ بھی محیط پر نشان لگا لو پھر ان دونوں نشانوں کو ایک خط مستقیم کھینچ کر ملا دو، اب محیط دائرہ کے اس قوسی حصے کے نصف پر جو کہ ان دونوں نشانوں کے درمیان ہے ایک نشان قائم کر کے اس کو خط مستقیم کے ذریعہ جو مرکز دائرہ پر سے گذرے محیط تک پہنچا دو یہ خط نصف النهار کہلائے گا اور جو سایہ اس خط پر پڑے گا وہ سایہ اصلی کہلائے گا۔

پھر کبھی ظل مذکور کے مقیاس کو بارہ اقسام پر منقسم کر کے ہر قسم کو قدم سے تعبیر کرتے ہیں اور اس مقیاس سے جو سایہ ماخوذ ہوتا ہے اس کو ظل الاقدام کہتے ہیں، اسکے لئے حسب ذیل معلومات ضروری ہیں،

(۱) قدم: ہر شئی کے قد کے ساتویں حصے کو کہتے ہیں جو ساٹھ دقیقہ کا ہوتا ہے (۲) دقیقه: ساٹھ اُن کا ہوتا ہے (۳) اُن: جس میں گیارہ بار "الش" کہا جائے (۴) ساعت یا گھڑی: ساٹھ اُن کی ہوتی ہے (۵) پل: ساٹھ ریزے کی ہوتی ہے ریزہ: وقت کی مقدار جس میں دو حرفی لفظ مثلاً "اُن" کہا جاسکے۔

مندرجہ ذیل نقشہ میں سات مہینے کا حساب اس طرح دیا ہے کہ ساون کا سایہ اصلی ڈیڑھ قدم بتایا ہے پھر اس سے پہلے تین مہینوں اور بعد کے تین مہینوں میں ایک ایک قدم کا اضافہ ہونا بتایا ہے۔

بیساکھ جیٹھ اسارھ ساون بھادوں کنوار کاتک

$\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$

ان سات مہینوں کے علاوہ باقی ماندہ مہینوں میں دو وقتوں دونوں طرف زیادہ برکتا جائیں

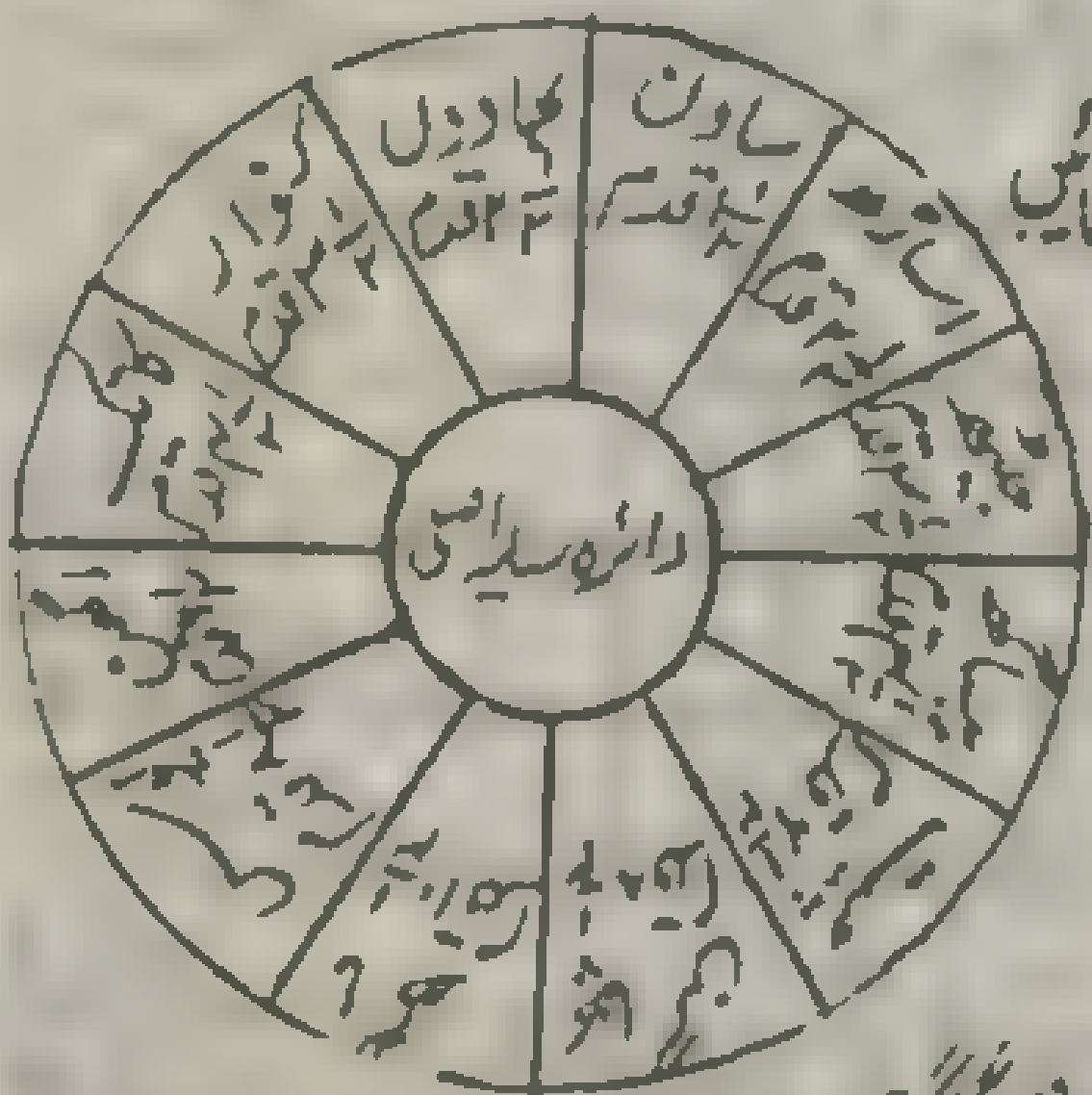
چیت بھاگن ماگھ پوس اکھن

$\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$

نامنی شتاوتہ متاپانی پتی نے کتب مالابزم میں فنی زوال کی تفصیل سے متعلق جو فارسی کا یہ شعر لکھا

ہے اسکا مطلب یہی ہے۔۔۔ ایک نیم ساون پس و پیش ادیکان

افزائی تا چہار پس انگہ دوگان دگان



محمد صیف غفرہ لنگوی

جدول اقدار سایه اصلی

| تحویل آفتاب در بروج | حل ۱ | نور ۲ | جوزا ۳ | سرطان ۴ | اسد ۵ | سنبله ۶ | میزان ۷ | عقرب ۸ | قوس ۹ | جدی ۱۰ | دلو ۱۱ | حوت ۱۲ | نورانی ۱۳ | طالع ۱۴ |
|---------------------------|---------|----------|--------|---------|----------|---------|------------|-----------|-----------|-----------|----------|-----------|-----------|---------|
| تطابق تحویل تاریخهای غیری | مارچ ۲۱ | اپریل ۲۲ | مئی ۲۳ | جون ۲۴ | جولای ۲۵ | اگست ۲۶ | سپتامبر ۲۷ | اکتوبر ۲۸ | نوامبر ۲۹ | دسامبر ۳۰ | جنوری ۳۱ | فبروری ۱۹ | | |
| اقدام | قدم | قدم | قدم | قدم | قدم | قدم | قدم | قدم | قدم | قدم | قدم | قدم | درجه | درجه |
| دقیقه | دقیقه | دقیقه | دقیقه | دقیقه | دقیقه | دقیقه | دقیقه | دقیقه | دقیقه | دقیقه | دقیقه | دقیقه | دقیقه | دقیقه |
| احمد نگر (بمبئی) | ۲۵ | ۵۵ | ۲۰ | ۳۲ | ۲۰ | ۵۵ | ۲۵ | ۲۰ | ۴۰ | ۲۶ | ۲۴ | ۲۰ | ۱۹ | ۴۲ |
| اورنگ آباد | ۲۴ | ۴۰ | : | : | : | ۱۰ | ۲۴ | ۲۰ | ۲۰ | ۲۵ | ۲۰ | ۲۰ | ۱۹ | ۴۵ |
| سورت | ۲۵ | ۱۳ | ۸ | ۱۴ | ۸ | ۱۳ | ۲۵ | ۲۰ | ۱۳ | ۴ | ۱۲ | ۲۳ | ۲۱ | ۴۲ |
| کلکتہ | ۵۰ | ۱۸ | ۱۱ | ۱۱ | ۱۱ | ۱۸ | ۵۰ | ۲۹ | ۲۱ | ۸ | ۲۱ | ۲۹ | ۲۲ | ۸۸ |
| احمد آباد (گجرات) | ۳۰ | ۲۴ | ۱ | ۲۲ | ۲۴ | ۲۰ | ۳۰ | ۵۱ | ۲۹ | ۲۴ | ۳۹ | ۵۱ | ۲۳ | ۴۲ |
| مرشد آباد | ۳۰ | ۱۵ | ۱۴ | ۳۲ | ۱۲ | ۳۲ | ۱۵ | ۱۵ | ۲۰ | ۵۴ | ۲۰ | ۱۱ | ۲۲ | ۸۸ |
| الہ آباد | ۲۵ | ۲۹ | ۲۲ | ۱۹ | ۲۲ | ۲۹ | ۲۵ | ۲۳ | ۱۹ | ۱۲ | ۱۹ | ۲۳ | ۲۵ | ۸۱ |
| بنارس | ۲۴ | ۵۱ | ۲۲ | ۲۱ | ۲۲ | ۵۱ | ۲۴ | ۲۴ | ۲۲ | ۱۹ | ۲۲ | ۲۴ | ۲۵ | ۸۲ |
| پٹنہ | " | " | " | " | " | " | " | " | " | " | " | " | " | ۸۵ |
| جون پور | ۲۸ | ۵۱ | ۲۲ | ۲۱ | ۲۲ | ۵۱ | ۲۸ | ۲۸ | ۲۲ | ۱۴ | ۲۲ | ۲۴ | ۲۵ | ۸۲ |
| لکھنؤ، فیض آباد | ۳۰ | ۵۳ | ۲۲ | ۲۲ | ۲۴ | ۵۲ | ۳۰ | ۲۹ | ۲۴ | ۲۰ | ۲۴ | ۲۹ | ۵۵ | ۸۰ |
| آگرہ | ۲۲ | ۵۵ | ۲۸ | ۲۲ | ۲۸ | ۵۵ | ۳۲ | ۳۱ | ۲۹ | ۲۲ | ۲۹ | ۳۱ | ۲۴ | ۴۸ |
| بدایوں | ۲۸ | ۲۰ | ۵۲ | ۲۹ | ۵۲ | ۲۰ | ۲۸ | ۲۰ | ۲۲ | ۲۰ | ۲۲ | ۲۰ | ۲۸ | ۴۹ |
| سمنہلی | ۳۸ | ۲۸ | ۵۴ | ۲۴ | ۵۴ | ۲۸ | ۳۸ | ۵۲ | ۵۴ | ۵۲ | ۵۹ | ۲۵ | ۲۵ | ۴۸ |
| دھلی | ۲۹ | ۱۰ | ۱ | ۲۸ | ۱ | ۱۰ | ۲۹ | ۵۲ | ۵۲ | ۵۸ | ۲ | ۵۵ | ۲۸ | ۴۴ |
| پانی پت | ۵۲ | ۱۱ | ۲ | ۲۰ | ۲ | ۱۱ | ۵۲ | ۵۲ | ۵۸ | ۹ | ۴ | ۵۸ | ۲۹ | ۴۴ |
| مردوارہ | ۵ | ۲۳ | ۳ | ۵۰ | ۱۳ | ۲۳ | ۵ | ۱۵ | ۳۱ | ۳۵ | ۲۱ | ۱۵ | ۵۸ | ۴۸ |
| سہارنپور | " | " | " | " | " | " | " | " | " | " | " | " | " | ۴۴ |
| سرہند | ۲۸ | ۲۵ | ۱۵ | ۵۱ | ۱۵ | ۲۵ | ۲۸ | ۱۸ | ۳۵ | ۲۱ | ۳۵ | ۱۸ | ۲۸ | ۴۹ |
| لاہور | ۲۲ | ۲۴ | ۱۴ | ۱ | ۱۴ | ۲۴ | ۲۲ | ۲۴ | ۹ | ۱۰ | ۹ | ۲۴ | ۲۴ | ۴۲ |
| کابل | ۲۵ | ۳۰ | ۲۰ | ۲۴ | ۲۰ | ۳۰ | ۲۵ | ۱۵ | ۵۵ | ۱۲ | ۵۵ | ۱۵ | ۲۰ | ۴۹ |

لہما امامتہ جبریل فی الیوم الاول للعصر فی هذا الوقت ولا بی حنیفۃ قولہ علیہ السلام ابرودوا
بالظہر فان شدۃ الحر من فیہ جہنم و اشد الحر فی ديارہم فی هذا الوقت و اذا انقضت
الانار لا ینقضی الوقت بالشدۃ

توضیح اللغۃ، ابرودوا، ابراد اٹھنا کرنا، شدۃ زیادتی، بیج گرمی کا تیز ہونا، ہانڈی کا جوش مارنا، ديار جمع دار، گھر، مراد ملک، انار جمع اثر، ترجمہ :-

صاحبین کی دلیل امامت جبریل ہے کہ پہلے روز اکھنوں نے عصر کی نماز اسی وقت پڑھائی تھی، امام ابو حنیفہ کی دلیل
یہ ہے کہ ارشاد ہے کہ ظہر کو ٹھنڈا کر کے پڑھا کر دو کیونکہ گرمی کی تیزی جہنم کے جوش سے ہوتی ہے، اور ان کے ملک
میں انتہائی گرمی اسی وقت ہوتی ہے، اور جب انار متعارض ہو گئے تو شک کی حالت میں وقت ختم نہیں ہو سکتا،
تشییح :- قولہ لہما امامتہ جبریل الخ صاحبین کی دلیل حدیث امامت جبریل ہے جو باب موافقت میں نص صریح
ہے۔ جس میں پہلے دن عصر کی نماز مثل اول کے بعد شروع کی گئی ہے، جس سے معلوم ہوا کہ ظہر کا وقت ختم ہو گیا۔
تب ہی تو عصر کی ابتداء ہوئی :-

قولہ ولا بی حنیفۃ الخ امام صاحب کی دلیل حدیث "ابرودوا بالظہر" ہے جسکی تخریج امام بخاری نے حضرت ابو
سعید خدریؓ سے، ائمہ ستہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے، طبرانی نے حضرت عبدالرحمن بن حارثہؓ سے، ابو موسیٰ اشعریؓ
عمر بن عبسہؓ، صفوانؓ، حجاج باہلیؓ، ابن مسعودؓ، منیر بن شعبہؓ سے، بخاری و مسلم نے حضرت ابو ذر غفاریؓ سے
سے کی ہے بخاری کے الفاظ یہ ہیں "ابرودوا بالظہر فان شدۃ الحر من فیہ جہنم" کہ ظہر کو ٹھنڈا کر کے پڑھا کر دو
کیونکہ گرمی کی تیزی جہنم کے جوش سے ہوتی ہے، اور ظاہر ہے کہ ایک مثل تک بالخصوص گرم ممالک میں
سخت حرارت رہتی ہے،

اس پر یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ حدیث میں تو ایک مثل سایہ تک ہے، جو آب یہ ہے کہ ایک مثل خانہ کعبہ
کے لحاظ سے ہے جو عین خط استوا پر واقع ہے جہاں دو پہر کو بالکل سایہ ہی نہیں ہوتا، لیکن شمالی
ملکوں میں کچھ نہ کچھ سایہ ہوتا ہے جو زوال پر بڑھتا رہتا ہے، پس جب خانہ کعبہ میں جہاں بالکل سایہ اصلی
نہیں ہوتا ایک مثل ہو جائے تو جن ملکوں میں سایہ اصلی ہی ایک مثل تک ہو تو اس پر جب ایک مثل کا اضافہ
ہو گا تو یقیناً دو مثل ہو جائیں گے :-

عہ اختلفت نسخ الہدایۃ فیہ نفی بعضہا فی الیوم الاول ای امامتہ للعصر فی الیوم الاول فی هذا
الوقت، و فی بعضہا فی الیوم الثانی ای امامتہ للظہر و فی بعضہا امامتہ للعصر فی الیوم الثانی فی هذا
الوقت ای الوقت الذی جعلہ ابو حنیفۃ وقت الظہر و هو ما اذا صار ظل کل شیء مثلیہ ۲ (منہایہ)

(قائدہ) قاضی ابوزید دہلوی جو اذکیاء امت میں سے تھے انہوں نے حدیث بخاری، انما بقائکم فیہا سلف قبلکم من الائمہ کما بین صلوٰۃ العصر الی غروب الشمس ۵۱ سے وقت ظہر کے دو مش تک رہنے پر استدلال کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر ظہر کو صرف ایک مش تک مانیں اسکے بعد سے عصر کا وقت شروع کر دیں تو ظہر و عصر کا وقت برابر ہو جائے گا۔ بیکہ حدیث بتلانا چاہتی ہے کہ نصاریٰ کا وقت بھی اس امت سے زیادہ تھا اور اس امت کا کم ہے، کیونکہ دونوں اہل کتاب نے کہا کہ ہمارا کام زیادہ وقت کا ہے (وہن اکثر عملًا) اس استدلال کو ملا علی قاری نے شرح نقایہ میں بھی ذکر کیا ہے،

اس استدلال پر ابن حزم نے سخت نکتہ چینی کی ہے اور کہا ہے کہ پہلے ہی مش میں اتنا وقت گزر جائے گا کہ عصر کا کم رہ جائے گا۔ کیونکہ سایہ ٹاپیں مارتا جاتا ہے اسی لئے پہلا مش زیادہ وقت کا ہے۔ پھر دوسرا اس سے سریع اور تیسرا اس سے زیادہ سریع گذرتا ہے، جو اب یہ ہے کہ اعتراض گو درست ہے مگر اس سرعت کو ریاضی داں ہی سمجھ سکتے ہیں، اور تشبیہ کا موقع ہر شخص کے سمجھنے کا ہوتا ہے، اسلئے ایک مش پر جب کچھ زیادتی ہی مانیں گے تو وقت ظہر کی زیادتی اور عصر کی کمی محسوس ہو سکے گی، اور مش سے کچھ اوپر تک وقت ظہر امام محمد بھی کہتے ہیں:-
 قولہ ابروہما بالظہر الخ اس میں بارصلہ کی ہے جو مفعول بہ پر داخل ہے جس سے فعل میں تاکید و مبالغہ مفہوم ہوتا ہے جیسے ”اخذت بالجام“ اور ”واسجو برؤسکم“ میں ہے، اور زحشری نے آیت ”وہزی الیک بجزع الخیلۃ“ کے تحت بھی تفسیر اسی طرح کی ہے یعنی کھجور کی شاخوں کو اچھی طرح ہلاؤ تاکہ کھجوریں اچھی طرح گریں، اور سردوں کا مسح اچھی طرح کرو اور میں نے ٹھوڑے کی لنگام اچھی طرح مضبوطی سے پکڑ لی، پس یہاں بھی ترجمہ یہ ہوگا کہ ظہر کی نماز کیلئے اچھی طرح ٹھنڈا وقت ہو جانے دو:-

قولہ فان شدة الحر الخ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ حکم ابراہیم کی علت بتلائی گئی ہے کہ ٹھیک دوپہر کے موسم گرمی میں جہنم کی حدت و گرمی کا اثر سورج کے اندر نمایاں ہوتا ہے جس سے دھوپ میں بھی شدت و حرارت بڑھ جاتی ہے، پھر اس سے نماز پڑھنے والوں کی تکلیف و مشقت کا لحاظ کیا گیا ہے، یا جہنم کی حرارت کے اثرات سورج میں آجانے کو حق تعالیٰ کے غضب و غصہ کی علامت سمجھ کر نماز کو مؤخر کیا گیا ہے تاکہ رافت و رحمت کا وقت آجائے جسکی علامت ابراہیم ہے:-

شدت حر کے وقت کراہت صلوٰۃ کی دوسری وجہ علماء نے یہ بھی بیان کی ہے کہ اس وقت نماز میں خشوع و خضوع کا حصول بھی دشوار ہوتا ہے یعنی اگر سخت گرمی و تپش کی تکلیف اٹھا کر نماز کی جگہ تک پہنچ بھی جائیں تو ادائیگی نماز کے وقت دل کی یکسوئی اور مناجات کی برتری میسر نہ ہوگی،

تیسری وجہ یہ ہے کہ وہ وقت چونکہ عذاب و غضب کا ہے جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عمرو بن غنیہ میں ہے کہ انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا ”اقصر عن الصلوٰۃ عند استواء الشمس فانہا ساعة تسجر فیہا جہنم“ اس لئے نماز پڑھنے سے منع کیا گیا، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ نماز تو سبب رحمت ہے اس سے تو عذاب دفع

ہو جانا ہے پھر نماز سے کیسے منع کیا گیا؟

بقول ابو الفتح یحییٰ جو اب یہ ہے کہ جب شارع کی جانب سے کوئی علت بیان ہو تو اسکو قبول کرنا ضروری ہے گو اس کے معنی سمجھ میں نہ آئیں، لہذا یہاں بھی جب شدت حرارت کو ترک مسلوٰۃ کی علت قرار دی گئی تو اسکو قبول کرنا چاہئے اس کے معنی ہماری سمجھ میں آئیں یا نہ آئیں۔

زیاں تازہ کردن با قسرا تو نہ انگشتن علت از کار تو

یا بقول ابن المنیر یہ کہا جائے کہ بوقت ظہور غضب جسکو خصوصی طور پر اجازت ہو اس کے بغیر کسی اور کی درخواست اور طلب و دعا، فائدہ بخش نہیں ہوتی جیسا کہ حدیث شفاعت سے ظاہر ہے کہ تمام انبیاء کرام یہ کہہ کر عذر کریں گے کہ ان اللہ تعالیٰ غضب غضباً لم یغضب قبلہ مثلاً ولا یغضب بعدہ مثلاً، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو چونکہ خصوصی اجازت حاصل ہوگی اس لئے آپ کی طرف سے کوئی عذر نہ ہوگا،

پھر یہاں ایک مشہور اشکال ہے وہ یہ کہ علم ہیئت کے مطابق شدت حرارت و ضعف حرارت کا سبب تو سورج کا قرب و بعد ہے، اسی لئے مثلاً ہمارے ملک میں موسم گرما میں قرب شمسی کی وجہ سے گرمی اور موسم سرما میں بعد شمسی کی وجہ سے سردی ہوتی ہے، اور جنوبی افریقہ میں مثلاً اس کا برعکس ہوتا ہے، یونانی فلاسفہ تو کہتے تھے کہ اجرام اشیرہ میں حرارت و برودت کچھ بھی نہیں ہے، مگر بدیدہ سائنس دانے کہتے ہیں کہ تمام اجرام عالم سے زیادہ حرارت سورج میں ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح اشیاء عالم کیلئے ظاہری اسباب ہیں اسی طرح ان کے لئے باطنی اسباب بھی ہیں شریعت انہیں کو ذکر کرتی ہے اور ظاہری اسباب کی نفی نہیں کرتی، پس شریعت نے باطنی سبب بتلادیا کہ سورج میں گرمی جہنم سے آتی ہے جو حرارت اور مہالک و ضرور کا معدن ہے، پھر دنیوی اشیاء آفتاب سے حرارت کو اپنی استعداد اور محاذاتہ بالشمس و قلت موانع کے اختلاف کی حیثیت سے جذب کرتی ہیں تو گویا آفتاب جہنم اور زمین کے درمیان آتشی شیشہ کی طرح ہے کہ جہنم سے حرارت کو جذب کر کے دنیا پر اس حرارت کا فیضان کرتا ہے،

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ گرمی کی شدت کو جہنم کی لپٹوں کی طرف منسوب کیا گیا ہے یہ بات حقیقت پر بھی محمول ہو سکتی ہے جیسا کہ جہنم کے شکوہ کرنے کی بات بھی حدیث سے ثابت ہے، اور مجاز تشبیہ پر بھی محمول کر سکتے ہیں کہ اس وقت کی سخت گرمی و تپش کو جہنم کی سی گرمی بتلایا گیا ہے، اسی طرح جہنم کی شکایت پر بھی علماء کے مختلف اقوال ہیں، علامہ ابن عبدالبر، قاضی عیاض، علامہ قرطبی، امام نووی، محقق تورپشتی اور علامہ زین الدین المنیر نے حقیقت پر محمول کیا ہے، اور قاضی بیضاوی نے مجازی معنی کو ترجیح دی ہے (فتح الباری) انوار، تنظیم وغیرہ:-

محمد حنیف عفرہ گنگوہی

داول وقت العصر اذا خرجت الظھر علی القولین و آخر وقتها ما لم تغرب الشمس
لقوله علیہ السلام من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرکها
ترجمہ : (اول و آخر وقت عصر کا بیان)

اور عصر کا اول وقت وہ ہے جب ظہر کا وقت نکل جائے دونوں قولوں کے مطابق اور اس کا آخری وقت
وہ ہے جب تک آفتاب غروب نہ ہو، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جو شخص غروب آفتاب
سے پہلے عصر کی ایک رکعت پالے تو اس نے عصر کو پالیا۔ - - - - -

قوله داوول وقت العصر الظھر کے آخر وقت میں جو اختلاف ہے وہی عصر کے اول وقت میں ہے یعنی امام صاحب کے نزدیک
عصر کا وقت دو مثل کے بعد ہوگا اور صاحبین، امام مالک، امام شافعی، امام احمد، اسحاق اور سفیان ثوری کے
نزدیک ایک مثل کے بعد۔ قال فی المنظومۃ :-

والعصر من المریقی ظلمہ : قد صار مثلیہ و قالامثدہ

قوله و آخر وقتها الخ اور عصر کا آخری وقت جمہور کے نزدیک غروب آفتاب تک ہے، امام صاحب سے مشہور روایت
یہی ہے (تیسین) کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "من ادرك ركعة من العصر" جب قبل از غروب
ایک رکعت کے ادراک سے بھی مکہ رکب عصر ٹھہیرا تو معلوم ہو گیا کہ عصر کا وقت غروب تک رہتا ہے، امام صاحب
سے دوسری روایت حسن بن زیاد کی ہے کہ عصر کا وقت دھوپ میں زردی آنے تک رہتا ہے، حضرت حسن بصری
اور ابو ثور اسی کے قائل ہیں کیونکہ امام مسلم وغیرہ کی روایت میں آپ کا ارشاد ہے "وقت العصر ما لم تغرب الشمس"
سوال بقاء وقت عصر بعد الاضطرار پر حدیث "من ادرك ركعة من العصر" کی دلالت بالارشاد ہے،
اور عدم بقاء وقت پر حدیث "وقت العصر ما لم تغرب الشمس" کی دلالت بالعبارہ ہے اور عبارتہ اشارہ سے
راجح ہوتی ہے، جواب بقول امام طحاوی حدیث ثانی وقت مستحب کے ساتھ ماوول ہے یعنی جن احادیث میں
اصفران تک اخیر وقت عصر بتلایا گیا ہے اس سے مراد افضل اور مستحب وقت ہے نہ کہ بالکل آخری وقت، آخر
وقت عصر کی بابت امام شافعی کے دو قول ہیں ایک یہ کہ جب سایہ دو مثل ہو جائے تو عصر کا وقت ختم ہو جاتا
ہے۔ لیکن مغرب کا وقت داخل نہیں ہوتا جب تک کہ آفتاب غروب نہ ہو گیا ہو، گویا عصر و مغرب کے درمیان اتنا
وقت بھل ہوتا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ دو مثل کے بعد مستحب وقت تو ختم ہو جاتا ہے لیکن اصل وقت غروب
شمس تک باقی رہتا ہے۔ - - - - -

قوله لقوله علیہ السلام الخ اس حدیث کی تخریج المہستہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، شیخین کے الفاظ یہ ہیں :-
"من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح، ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس
فقد ادرك العصر، اب اس حدیث کا اصل مطلب کیا ہے؟ حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ بظاہر جو مطلب اس سے نکلتا
ہے کہ جس نے فجر و عصر کی ایک رکعت پالی تو اس نے پوری نماز پالی اور فرض نماز کا مطالبہ ایک ہی رکعت پڑھنے

سے ختم ہو گیا۔ یہ مطلب تو بالاجماع غلط ہے کیونکہ بخاری کی حدیث ابو ہریرہؓ ہے، "اذا ادرك احدكم سجدة من صلوٰۃ العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوٰۃ" اھ، اسی طرح دوسری حدیث میں ہے، "من صلى ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس ثم صلى ما بقى بعد غروب الشمس فلم يفته العصر" اور بیہقی کی روایت میں ہے، "من ادرك من الصبح قبل ان تطلع الشمس فليصل اليها اخرى" ان تمام روایات سے صراحتاً یہی معلوم ہوتا ہے کہ صرف ایک رکعت کا فی نہیں ہے۔ لہذا اس کا مطلب درست کرنے کیلئے، "فقد ادرك" کا معمول مقدم ماننا ضروری ہوگا مثلاً (۱) یہ کہ جس کو ایک رکعت مل گئی اس نے نماز کا وقت پایا، اب مطلب یہ ہوگا کہ اگر طلوع و غروب سے قبل نماز کے ایک سجدہ یا رکعت کا وقت پایا تو اس نماز کو پورا کرنا ضروری ہے، اس کے شروع کرنے سے نماز پڑھتے والوں میں اس کا شمار ہو گیا، مگر چونکہ عمل پورا نہیں ہوا اس لئے اس کی تکمیل کرے گا،

پھر چونکہ طلوع و غروب کے وقت کوئی نماز صحیح نہیں ہوتی اس لئے امام طحاوی تو یہ کہتے ہیں کہ جتنی پڑھ چکا ہو وہ بھی باطل ہو گئی طلوع و غروب کے بعد پھر سے پوری پڑھے، امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر صبح کی نماز ہو تو یہی حکم ہے اور اگر غروب کے قریب والی ہو تو پوری کرے وہ جائز ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ سے ایک شاذ روایت یہ ہے کہ صبح کی نماز کی اگر ایک رکعت پڑھی تھی کہ سورج طلوع ہونے لگا، تو اتنی دیر توقف کرے کہ سورج اچھی طرح نکل آئے اور کراہت کا وقت باقی نہ رہے تو باقی رکعت پوری کرے اس کے فرض ادا ہو جائیں گے، امام اعظمؒ کے نزدیک ایسا کر نیسے وہ نماز نفل ہوگی، فرض پھر سے پڑھے گا، دوسری روایت امام ابو یوسفؒ سے بھی اسی کے مطابق ہے، امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ ایسی نماز نہ فرض ہوگی نہ نفل، سرے سے باطل ہی ہے، ائمہ ثلاثہ (امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ) فرماتے ہیں کہ صبح کی نماز بھی عصر کی طرح درست ہو جاتی ہے،

(۲) یا "فقد ادرك" کا معمول فسیلۃ الجماعۃ ہے اور یہ حدیث مسبق کے بارے میں ہیں جسکی دلیل یہ ہے کہ صحیح مسلم وغیرہ کی حدیث "من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة" اور امام بخاری کی حدیث "من ادرك من الصبح ركعة قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح" اھ، میں کوئی فرق نہیں بخرا اسکے کہ حدیث مسلم وغیرہ سب نمازوں کیلئے عام ہے اور حدیث بخاری صرف فجر وغیرہ کیلئے ہے، اور ان کی تخصیص کا نکتہ یہ ہے کہ یہ دونوں بعض اوصاف میں مشترک ہیں مثلاً دونوں کے التزام و اہتمام پر رویت باری کا وعدہ ہے اور حدیث "من صلى البردين دخل الجنة" بھی ہے، اور قرآن پاک کی بہت سی آیات میں یہ دونوں ایک ساتھ ذکر ہوئی ہیں جیسے، "و سبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب" اور تمام منغیہ متفق ہیں کہ حدیث عام قطعاً بحق مسبق ہے کیونکہ صحیح مسلم میں دوسرے طریق سے "من ادرك ركعة من الصلوة مع الامام فقد ادرك" وارد ہے اس میں مسبق کی تصریح ہے جبکہ ان دونوں کی سند واحد ہے لہذا دونوں کے اتحاد کا دعویٰ بھی کیا جاسکتا ہے، کہ کبھی راوی نے تعمیم کر دی اور کبھی تخصیص ۴

نسائی شریف میں حضرت سالم سے حدیث "من ادرك ركعة من صلوٰۃ من الصلوات فقد ادركها" انہ یقضى

مافاتہ ، دوسری حدیث سالم عن ابیہ ہے ، " من ادرك ركعة من الجمعة او غيرها فقد تمت صلوته " یہ دونوں بحق
 مسبوق ہیں ، ابو داؤد ، باب الرجل يدرك الامام ساجدا كيف يصنع ، میں حدیث ابو ہریرہؓ ہے ، " اذا جئتم الى الصلاة
 ونحن سجودا فاسجدوا ولا تعدوا ما شئنا ومن ادرك ركعة فقد ادرك الصلوة " علامہ عینی نے دارقطنی سے حدیث
 نقل کی ہے ، " من ادرك من صلوۃ ركعة قبل ان يقيم الامام صلبه فقد ادركها " یہ بھی صریح حکم مسبوق میں ہے ،
 سوال یہ تو صحیح ہے کہ احادیث مذکورہ کو مسبوق کے حق میں شمار کر سکتے ہیں لیکن حدیث بیہقی کے یہ الفاظ ،
 " من ادرك من الصبح ركعة قبل ان تطلع الشمس وركعة بعد ما تطلع الشمس فقد ادرك الصلوة " یہ بتلاتے ہیں کہ حدیث
 وقت کے بارے میں ہے نہ کہ مسبوق کے بارے میں اور یہ کہ رکعت طلوع شمس کے بعد پڑھی جائے ، جو اسے
 حافظ بیہقی سے سہو ہو گیا کہ اس حدیث کو باب المواقیف میں لے آئے حالانکہ وہ فجر کی سنتوں کے بارے میں ہے
 اور یہ حدیث زیادہ صحیح طور پر ترمذی میں مرفوعاً حضرت ابو ہریرہؓ سے ہے کہ " جو شخص صبح کی دو رکعت سنت
 نہ پڑھے تو ان کو طلوع شمس کے بعد پڑھ لے " علامہ ذہبی نے بھی اسکی تصحیح کی ہے تو اصل حدیث تو یہ تھی
 اسکو راویوں نے بدل دیا ،

(۳) امام طحاوی اور کچھ دیگر علماء کی رائے یہ ہے کہ " فقد ادرك " کا معمول وجوب الصلوة مقدر ہے اور اس نوح
 کی تمام احادیث حائضہ ، نائم ، نو مسلم یا مریض وغیرہ کیلئے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ حائضہ عورت آخر وقت میں پاک ہوئی
 اور صرف ایک رکعت کا وقت پایا ، یا سونے والا ایسے آخر وقت میں بیدار ہوا ، یا کوئی غیر مسلم ایسے وقت میں
 اسلام لایا ، یا کوئی مریض بے ہوش تھا اسکو نماز کے آخر وقت میں ہوش آیا تو ان سب پر اس وقت کی نماز لازم
 ہوگئی ، اور حدیث میں صرف طلوع وغروب سے قبل والی دو نمازوں کا ذکر اسلئے ہوا ہے کہ ان وقتوں کے
 ختم ہونے کو ہر عامی و جاہل بھی جان لیتا ہے ورنہ حکم سب نمازوں کے آخر وقت کا ایک ہی ہے ۔
 (۴) یا کلام میں مضاف محذوف ہے ، اسی فقد ادرك حکم الصلوة ، مثلاً کسی نے یہ نذرمانی کہ
 اگر فلاں جگہ جا کر نماز عصر ملجائے تو میرا غلام آزاد ہے تو وہاں جا کر ایک ہی رکعت کے بقدر ملنے
 سے صلوۃ ملنے کا حکم دیکر غلام آزاد ہو جائے گا ،

عہ قال الزبلی فی نصب الراية بعد ما خر ج الاحادیث المذكورة . " وفي هذا اللفاظ كلها رد على من يفسر حديث
 الصحيحين بالكافي اذا سلم . لكن اللفظ الذي رد به المخبر ج على الطحاوي ليس هو بفاعل عنه ، فقد اخرج حديث ابی
 هريرة من طريق قتادة عن خلاس عن ابی رافع عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم " من ادرك من العداة ركعة
 قبل ان تطلع الشمس فليصل اليه اخرى " ثم اجاب عنه بان هذا اقتدحوزان يكون كان من النبي صلى الله عليه وسلم
 قبل نوبه عن الصلوة عند طلوع الشمس فانه قد نهى عن ذلك وتواتر عنه الآثار بينهما عن ذلك ، ثم اتى على ذلك
 بدلائل من حديث عمران وابی قتادة وجبير وابی هريرة راد عن ذلك ، تعليق بر نصب الراية .

(۵) شرح مشارق میں ہے کہ لفظ ثواب مقدر ہے ای فقدا درک ثواب کل الصلوۃ یعنی باعتبار نیست اعتبار عمل، جیسے آیت میں ہے، ومن یحس ج من بیته میاجزا الی اللہ ورسولہ ثم یکد کہ الموت فقد وقع اجرہ علی اللہ، صاحب انوار الباری نے حضرت شاہ صاحب کی رائے لکھی ہے وہ فرماتے ہیں کہ میرے لئے پورے غور و فکر اور کثیر مطالعہ کے بعد یہ بات منقح ہو گئی ہے کہ حدیث "من ادرك رکعة اھ" باب اجتماع وجماعت میں وارد ہوئی ہے تاکہ اس امر کی تعلیم دے کہ کتنا حصہ پانچ سے جماعت کی نماز پانیوالا قرار پائے گا۔ اور شریعت نے اس کے لئے مستقل باب قائم کیا ہے اور بتلایا ہے کہ کم از کم ایک رکعت امام کے ساتھ پائے تو مدرک جماعت ہوگا اور اس سے کم میں نہ ہوگا اگرچہ فضیلت جماعت حاصل ہو جائے گی۔ حقیقت ادراک یہ ہے کہ کوئی چیز فوت ہونے کے قریب ہو اور اسے کوشش کر کے پایا جائے، یہی حال مدرک صلوۃ امام کا ہے کہ امام کوئی رکعت پڑھ کر آگے بڑھ گیا ہے۔ اور اس نے آخری رکعت میں شریک ہو کر اسکو پایا، شریعت نے اسکی کوشش کی وجہ سے اسکو پوری نماز میں شرکت کرنے والوں کے ساتھ شامل کر دیا، جس طرح رکوع میں شامل ہو جانے والوں کو پوری رکعت پڑھنے والوں کے برابر کر دیا اور فاتحہ بھی اس سے سا قظ کر دی۔

بہر کیف بقول علامہ عینی اس پر تو سب کا اجماع ہے کہ عصر کی ایک رکعت پڑھنے کے بعد اگر قبل از سلام آفتاب غروب ہو جائے تو نماز باطل نہ ہوگی۔ اس نماز کو پورا کرے، البتہ نماز فجر کی نیت اختلاف ہے امام مالک، امام شافعی، امام احمد فرماتے ہیں کہ اگر نماز فجر میں بھی یہی صورت ہو تو اسکا بھی یہی حکم ہے کہ اگر قبل از فراغ آفتاب طلوع ہو جائے تو نماز باطل نہ ہوگی، لیکن امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ باطل ہو جائیگی کیونکہ صحیح بخاری میں حدیث ابن عمر ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا یخرجن احدکم فیصلی عند طلوع الشمس ولا عند غروبها، کم تم میں سے کوئی شخص طلوع آفتاب کے وقت اور غروب آفتاب کے وقت نماز پڑھنے کا ارادہ نہ کرے،

اب یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ اوقات منہیہ میں جس طرح طلوع آفتاب کا وقت ہے اسی طرح غروب آفتاب کا وقت بھی ہے پھر احناف کے یہاں وجہ فرق کیا ہے؟ سو بقول صدر الشریعہ وجہ فرق یہ ہے کہ فجر کا پورا وقت طلوع تک کامل ہے کوئی جزا بھی اس میں گراہت کا شامل نہیں ہے، بخلاف وقت عصر کے کہ آفتاب کی زردی سے لیکر غروب تک مکروہ وقت ہے، اور ہمارے نزدیک چونکہ وقت کا آخری جزء موجب ہوا کرتا ہے اسلئے جب کسی نے مکروہ وقت میں نماز عمر شروع کی تو غروب تک وہی گراہت کا وقت جاری رہا پس نماز جیسی شروع کی ویسی ختم کر دی اسلئے ادا سمجھی جائے گی اگرچہ اس تاخیر کی وجہ سے اسکو گنہگار کہنا چاہئے، بخلاف فجر کے کہ طلوع سے پہلے سب اجزاء صحیح تھے اور طلوع کے وقت گراہت تحریمی آگئی تو اس میں کامل ادائیگی نہ ہوگی کیونکہ مکروہ وقت میں ادا کرنے کی ممانعت ہے اور یہاں تک (باقی برقم)

نہیں ہے بلکہ شاہد سے مراد رات ہے پس غروب شمس کے بعد جو رات آتی ہے اس سے وقت مغرب شروع ہوگا اور طلوع نجم پر موقوف نہ ہوگا جیسا کہ دخول ہمارہ ہوتے ہی نماز فجر کا وقت شروع ہو جاتا ہے (طحاوی)۔
 قولہ و آخر وقتہا الخ مغرب کا آخری وقت کب تک رہتا ہے اس میں اختلاف ہے، امام شافعی، امام مالک... اور امام اوزاعی کے نزدیک مغرب کیلئے صرف ایک ہی وقت ہے جسکی مقدار یہ ہے کہ انسان طہارت حاصل کر کے اذان و اقامت کے بعد تین (یا پانچ) رکعات کے بقدر نماز پڑھ سکے، قال الامام الشافعی فی کتاب الام: لا وقت مذهب الا واحد و ذلک حین حجب الشمس، یہ امام شافعی کا قول جدید ہے جس میں یہ بھی مصرح ہے کہ لو صلاہا بعد ذلک کان قناراً، صاحب ہدایہ نے نقل کیا ہے کہ صرف بقدر تین رکعات ہے (مکن ہے امام شافعی سے یہ بھی ایک روایت ہو)

احناف، امام احمد، سفیان ثوری، اسحاق، ابو ثور، داؤد اور ابن المنذر کے نزدیک مغرب کا آخری وقت غروب خفق تک ہے۔ امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے، اور ابن خزیمہ، خطابی، بیہقی، بغوی، غزالی جیسے اہل قلم حضرات نے اسی کو لیا ہے۔ بخاری، ابن الصلاح اور نووی نے بھی اسی کی تصحیح کی ہے فقال: و ہذا ہوا لصحیح الذی لای جوز مزہ۔

قولہ لان جبریل الخ امام شافعی قول جدید میں حدیث امامت جبریل سے استدلال کرتے ہیں جو حضرت ابن عباس، ابو مسعود انصاری، ابو ہریرہ، عمرو بن حزم، ابو سعید خدری، اور ابن عمر سے مروی ہے اس میں یہی ہے کہ حضرت جبریل نے مغرب کی نماز دونوں دن ایک ہی وقت میں پڑھائی۔

قولہ ولنا قولہ علیہ السلام الخ احناف کی تائید میں بکثرت احادیث ہیں جو حد تو اتر تک پہنچ گئی ہیں ان میں سے چند یہ آیا (۱) حدیث عبداللہ بن عمرو بن عاص (وفیہ) وقت صلوۃ المغرب اذا غابت الشمس ما لم یسقط الشفق سکوا امام مسلم نے صحیح میں روایت کیا ہے اور مسند امام احمد میں اس روایت کے الفاظ یہ ہیں "وقت صلوۃ المغرب ما لم یسقط نور الشفق"۔

(۲) حدیث ابو ہریرہ (وفیہ) وان اول وقت المغرب حین تغرب الشمس وان آخر وقتہا حین یغیب الافق، (ترمذی، طحاوی، احمد، دارقطنی) اس حدیث کو محمد بن فضیل نے عن اعمش عن ابی صالح مرفوعاً روایت کیا ہے۔ ترمذی نے امام بخاری سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث حطاب ہے اور حطاب ابن فضیل سے واقع ہے۔ حافظ دارقطنی کہتے ہیں کہ یہ حدیث مسند اصح نہیں بلکہ یہ ابن فضیل کا وہم ہے کیونکہ دو سکر رواۃ نے اس کو عن الاعمش عن مجاہد مرسل روایت کیا ہے۔

علامہ ابن الجوزی "التحقیق" میں اس کا جواب دیتے ہیں کہ ابن فضیل راوی ثقہ ہے تو ہو سکتا ہے کہ اعمش نے اسکو مجاہد سے مرسل سنا ہو اور ابو صالح سے مسند ابن القطان نے بھی کہا ہے کہ ممکن ہے اعمش کے پاس اس حدیث کے دو طریق ہوں ایک مرسل اور ایک مسند اور جس نے مسند روایت

کیا ہے یعنی محمد بن فضیل وہ صدوق اور اہل علم ہے جسکو ابن معین نے ثقہ کہا ہے۔

(۳) حدیث جابر بن عبد اللہ "ان عمر جاد یوم الخندق بعد ما غربت الشمس فجعل یسب کفار قریش فقال یا رسول اللہ! ما کدت اُصلی العصر حتی کادت الشمس ان تغرب فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم واللہ ما صلیتہا فتر لنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بطحان فتوعدا وتوعدا ففعلی العصر بعد ما غربت الشمس خم صلی بعد ما المغرب" (صحیحین)

حضرت جابر سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ غزوہ خندق کے موقعہ پر غروب آفتاب کے بعد اُٹے اور کفار قریش کو برا بھلا کہنے لگے۔ اسکے بعد عرض کیا: یا رسول اللہ! میں تو عصر کی نماز بھی نہیں پڑھ سکا یہاں تک کہ آفتاب غروب ہونے لگا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بخدا میں بھی نہیں پڑھ سکا۔ پناچہ ہم آپ کے ساتھ بطحان میں اُترے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اور ہم نے وضو کیا پھر غروب آفتاب کے بعد عصر کی نماز پڑھی اسکے بعد مغرب کی نماز ادا کی۔ ظاہر ہے کہ ان تمام امور میں جو وقت صرف ہوا ہے وہ تین پانچ رکعات کی مقدار سے کہیں زائد ہے۔

(۴) حدیث انس بن مالک "اذا قدم العشاء فابدؤا قبل ان یصلوا المغرب" (صحیحین، جب شام کا کھانا سامنے آجائے تو مغرب کی نماز پڑھنے سے پہلے کھانے سے فارغ ہو جاؤ۔ معلوم ہوا کہ اتنے وقت کے بعد بھی مغرب کا وقت باقی رہتا ہے۔

(۵) ابو داؤد میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی حدیث ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔ و صلی المغرب قبل ان یغیب الشفق؛ ان کے علاوہ اور بہت سی احادیث ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ مغرب کا وقت غروب شفق تک رہتا ہے۔

قولہ و ما رواہ الخ زہا شوافع وغیرہ کا حدیث امامت حیریل سے استدلال کرنا سوا ابن الجوزی اپنی کتاب "لتحقیق" میں لکھتے ہیں کہ اسکے تین جواب ہیں۔ اول یہ کہ ہمارے احادیث حدیث حیریل کی بہ نسبت اصح الاسناد ہیں۔ دوم یہ کہ امامت حیریل کا واقعہ مکہ کا ہے اور پیغمبر علیہ السلام کا فعل مدینہ کا ہے جو مؤخر ہے اور اغما د آخری فعل پر ہی ہونا چاہئے۔ سوم یہ کہ مغرب کی نماز کو دونوں دن ایک ہی وقت میں ادا کرنا یہ نہیں بتاتا کہ اس کے بعد مغرب کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ اس واسطے کہ اصفرار شمس کے بعد عصر کا وقت رہتا ہے اگر اس وقت کوئی عصر کی نماز پڑھے تو اس کی نماز صحیح ہے۔ حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حیریل کے ساتھ عصر کی نماز دونوں دن اصفرار شمس سے پہلے ہی پڑھی ہے تو جیسے آپ کے اس فعل سے اصفرار شمس کے بعد وقت عصر کی نفی نہیں ہوتی۔ اسی طرح مغرب میں بھی اس کی نفی نہ ہوگی۔ صاحب ہدایہ اور امام نووی فرماتے ہیں کہ اول وقت

ثم الشفق هو البياض الذي في الافق بعد الحمى عند ابى حنيفة وعندهما هو الحمى
وهو رواية عن ابى حنيفة وهو قول الشافعى لقوله عليه السلام الشفق الحمى
ولا ابى حنيفة قوله عليه السلام واخر رقت المصرب اذا اسود الافق وما رواه
موقوف على ابن عمر ذكره مالك في الموطا وفيه اختلاف الصحابة

ترجمہ

پھر شفق امام صاحب کے نزدیک افق کی وہ سفیدی ہے جو سرخی کے بعد ہوتی ہے اور صاحبین
کے نزدیک تو وہ سرخی ہی ہے۔ یہ امام صاحب سے بھی ایک روایت ہے اور یہی امام شافعی
کا قول ہے کیونکہ آپ کا ارشاد ہے کہ "شفق سرخی ہے" امام صاحب کی دلیل آپ کا ارشاد ہے
"مغرب کا آخری وقت اس وقت تک ہے جب کنارے سیاہی پکڑ جائیں" اور امام شافعی
نے جو روایت ذکر کی ہے وہ حضرت ابن عمر پر موقوف ہے جیسا کہ امام مالک نے موطا
میں ذکر کیا ہے، اور اس میں صحابہ کا اختلاف ہے :-

تشریح :-
قوله ثم الشفق الخ جو لوگ اسکے قائل ہیں کہ مغرب کا وقت زروب شفق تک رہتا ہے ان کے یہاں
شفق کی بابت اختلاف ہے کہ شفق سے مراد کیا ہے؟ سو ظاہر الروایہ کے اعتبار سے امام صاحب
کے نزدیک شفق سے مراد وہ سفیدی ہے جو سرخی کے بعد نمایاں ہوتی ہے۔ لغویین کی ایک جماعت
نے بن میں مبرد و ثعلب و مازنی بھی ہیں یہی بیان کیا ہے۔ ابو العباس احمد بن یحییٰ سے مروی
ہے ان قال الشفق البياض والاشد لابی النعمان

حتی اذا الليل جلا المجلی بین سماطى شفق مہول
یرید بہ الصبح، حضرت ابو بکر صدیقؓ، انس بن مالکؓ، معاذ بن جبلؓ، عائشہؓ، عمر بن عبدالعزیزؓ
عبداللہ بن زبیرؓ، اوزاعیؓ، زفرؓ، ابن المنذرؓ، خطابؓ، محمد بن یحییٰؓ، داؤدؓ، اور ایک روایت کے
مطابق ابن عباسؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اسی کے قائل ہیں پس سفیدی کے بعد جب تک سیاہی نہ آجائے
سو وقت تک مغرب کا وقت باقی رہیگا، اور عشا کی نماز جائز نہ ہوگی، شیخ ابن نجیم مصری درماتے ہیں کہ شفق کا لفظ بیاض
کے زیادہ مناسب ہے کیونکہ شفق رقت سے عبارت ہے کہا جاتا ہے ثوب شفق بمعنی جامہ رقیق، اسی سے شفقت بمعنی رقت
القلب ہے :-

قوله وعندهما الخ صاحبین کے نزدیک شفق سے مراد شفق احمر ہے یعنی وہ سرخی جو زروب آفتاب کے بعد مغرب کی طرف
(بقیہ ص ۲۶۸)

سے تاخیر کرنا چونکہ مکروہ ہے اسلئے حضرت جبریل علیہ السلام نے تاخیر نہیں کی جیسے نماز عصر میں کہ اگر چہ زروب تک گنجائش
مکن لیکن تحریر عن الکراہۃ ہی کی وجہ سے اس میں بھی تاخیر نہیں کی :-

ہوتی ہے۔ صحابہ میں سے حضرت عمرؓ، ابن عمرؓ، علیؓ، ابن مسعودؓ، شداد بن اوسؓ اور عباد بن الصامتؓ کا یہی قول ہے، اور یہ حضرت ابن عباسؓ و ابو ہریرہؓ سے بھی مروی ہے، حضرت کحولؓ، عطاء بن ابی رباحؓ، طاؤسؓ، امام مالکؓ، سفیان ثوریؓ، ابن ابی لیلیٰؓ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، اور اسحاق بن راہویہ اسی کے قائل ہیں، لغویین میں سے خلیل و افراد، اصمعی و ہریری کے نزدیک ہی مختار ہے، ازہری کہتے ہیں کہ عرب کے نزدیک شفق سرخی ہے، امام صاحبؒ سے اسد بن عمرؒ کی روایت بھی یہی ہے کہ شفق سرخی ہے صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کی دین حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: الشفق الحمرة۔ قولہ دلا بی حنیفۃ الخ امام صاحبؒ کے دلائل یہ ہیں (۱) حدیث ابو داؤد کہ: حضرت حیرلیؒ نے نزول کیا اور فرمایا: عشاء کی نماز کا وقت وہ ہے جب افق سیاہ ہو جائے۔ اسکو ابن حبان نے بھی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے (۲) حضرت نعمان بن بشیرؓ سے مروی ہے کہ: حضور صلی اللہ علیہ وسلم عشاء کی نماز اس وقت پڑھتے تھے جب تیسری تاریخ کا چاند سا قظ ہو جاتا تھا۔ ابو داؤد، ابی، احمد (۳) حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: متی اصل العشاء؟ میں عشاء کی نماز کب پڑھوں؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: متی اسود الافق کہ جب افق سیاہ ہو جائے، ظاہر ہے کہ افق کا سیاہ ہونا سفیدی کے بعد ہی ہوتا ہے (۴) صحیح روایت سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز مغرب میں سورۃ الاعراف پڑھی ظاہر ہے کہ اتنی بڑی سورۃ اگر قرات مسنونہ پر پڑھی جائے تو نماز سفیدی تک ہی ختم ہو سکتی ہے (۵) امام مسلم کی روایت ہے کہ: وقت صلوة المنزل مالم یسقط نور الشفق، اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کیونکہ نور کا اطلاق بیاض پر ہی ہوتا ہے نہ کہ سرخی پر۔ (۶) علامہ بیہقی نے "الزوائد" میں حضرت جابرؓ کی حدیث منلو لا ذکر کی ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: "ثم اذن للشأ متی ذہب بیاض النهار وہو الشفق"، موصوف کہتے ہیں کہ اسکو حافظ طبرانی نے معجم اوسط میں روایت کیا ہے اور اسکی اسناد حسن ہے۔

قولہ ومارواه الخ صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب ہے کہ حدیث مذکور کو سنن میں حضرت ابن عمرؓ پر موقوف کیا ہے والموقوف لا یصح الاستدلال بہ، حافظ بیہقی نے المعرفہ میں لکھا ہے کہ یہ حدیث حضرت عمرؓ، علیؓ، ابن عباسؓ، عباد بن الصامتؓ، شداد بن اوسؓ، اور حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں ہے، امام نووی کی رائے بھی یہی ہے،

بہر کیف شیخ اکل کہتے ہیں کہ موقوف روایت حجت نہیں ہوتی، لیکن علامہ عینی اس کلام کو بعید کہتے ہیں کیونکہ موقوف روایت گو امام شافعیؒ کے نزدیک حجت نہیں لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک حجت ہے بلکہ موقوف روایت مرفوع کے حکم میں ہوتی ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ کے متعلق بخبر حق و صدق کے کچھ نہیں سوچا جاسکتا، اس کا جواب ملا ہوا دینے یہ دیا ہے کہ یہ خیال کہ صحابہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر ہی روایت کی ہوگی اس وقت تو صحیح ہو سکتا ہے جب سننے کے علاوہ وہ بات کسی اور ذریعہ سے معلوم نہ ہو سکتی ہو، لیکن شفق کا

جانتا تو اس پر موقوف نہیں بلکہ اہل زبان سے بھی معلوم ہو سکتا ہے۔ حاشیہ صاحب عین الہدایہ کہتے ہیں کہ زبان و رافت کے ذریعہ سے تو کسی لفظ کے صرف معنی اور استعمال ہی معلوم ہو سکتا ہے، رہن یہ بات کہ یہاں سرخی کے معنی مراد ہیں یا سفیدی کے؟ یہ کام اہل لغت کا نہیں ہے، ہمارے یہاں یہی مفہود ہے، پس اگر سرخی مراد ہو تو سفیدی کو حصہ ثانی میں داخل اور مغرب سے خارج ہوگا اور اگر سفیدی کے معنی سے بائیں تو معاملہ برعکس ہوگا بغرض کہ جب وقت کا محدود ہونا تو قیفی ہے تب میں رائے اور زبان کا کچھ دخل نہیں تو صحنی کا قول اس میں یقیناً بمنہ نہ مرفوع کے ہوگا، یہاں صاحب ہدایہ کا اختلاف صحابہ کو دلیل بنانا چاہتے کہ یہ قطعی حجت ہوتا ہے کیونکہ شمس معنی سرخی بھی صحابہ کی ایک جماعت کا قول ہے اور شفق معنی سفیدی بھی ایک جماعت کی رائے ہے اس لئے دونوں قول باہم متعارض ہو کر ساقط ہو گئے اور حدیث میں اسود الافق، امام صاحب کیلئے حجت باقی رہی جو سوار منہ سے محفوظ ہے اس لئے یہ حجت قابل اعتبار ہے (عین الہدایہ) :-

(فائدہ دہنی) وقایہ اور زرد وغیرہ میں صاحبین کے قول پر حزم کیا ہے اور تنویر میں تو شفق معنی سرخی کو مذہب قرار دیا ہے، لیکن شیخ ابن نجیم مصری فرماتے ہیں کہ صحیح اور شفق بہ قول امام صاحب ہی کا ہے، محقق ابن الہمام نے بھی فتح القدیر میں امام صاحب ہی کے قول کو ترجیح دی ہے اور کہا ہے کہ شفق کو حمرة کہنا امام صاحب کی زدت سے ثابت ہے نہ درایت سے، اول تو اس لئے کہ یہ امام صاحب سے ظاہر روایہ کے خلاف ہے اور ثانی اس لئے کہ محمد بن فضیل کی روایت کے ذیل میں گذر چکا ہے کہ مغرب کا آخری وقت افق غائب ہونے تک ہے اور ظاہر ہے کہ افق کا غائب ہونا سفیدی چلے جانے کے بعد ہی ہوگا۔ شیخ کے شاگرد قاسم بن قطلوبغا نے بھی تصحیح القدوری میں امام صاحب ہی کے قول کو ترجیح دی اور اسی کو اصح کہا ہے، نوح آفندی کہتے ہیں کہ امام صاحب کے قول کو اختیار کرنا ہی احوط ہے :-

(فائدہ ثانیہ) نوح آفندی کہتے ہیں کہ صاحبین کے قول کو اختیار کرنا ان چار صورتوں میں ہے (۱) امام صاحب کی دلیل کمزور ہو (۲) یا ضرورت شرعیہ اجازت دے (۳) یا لوگوں کا عام تقاضا و روان ہو (۴) یا زمانہ کا اختلاف روان ہو، اور یہاں ان میں سے کوئی بھی نہیں ہے اس لئے امام صاحب کا قول ہی احوط ہے (عین الہدایہ) :-

(فائدہ ثالثہ) اس موقع پر صاحب جوہر نے مذہب صاحبین کیلئے ایک عجیب نکتہ ذکر کیا ہے، فرماتے ہیں کہ غوار میں آفتاب، شفق آخر، شفق آئین، اسی طرح طوابع بھی آئین ہیں فجر کاذب، فجر صادق آفتاب، پس جس طرح دنوں و نروج وقت کا تعلق طوابع میں سے اوسط الطوابع یعنی فجر صادق سے ہے اسی طرح غوارب میں سے بھی اوسط الغوارب یعنی شفق آخر کے ساتھ ہونا چاہئے :-

(تنبیہ) شروح مجمع اور در مختار وغیرہ میں ہے کہ امام اعظم نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا امام ابوالمفاخر سفیدی نے بھی شرح منظومہ میں یہی ذکر کیا ہے، لیکن محقق ابن الہمام اور صاحب بحر وغیرہ نے اسکی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ کسی معتبر قول سے رجوع ثابت نہیں، قال العلامة (باقی بر ص ۲۷۲)

وَأَوَّلُ وَقْتِ الْعِشَاءِ إِذَا خَابَ الشَّمْسُ وَآخِرُ وَقْتِهَا مَا مَ يَطْلُعُ الْفَجْرُ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
 وَآخِرُ وَقْتِ الْعِشَاءِ حِينَ لَمْ يَطْلُعِ الْفَجْرُ وَهُوَ حُجَّةٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ فِي تَقْدِيرِهِ بِنِ هَابِ
 ثَلَاثِ اللَّيْلِ (اَوَّلُ وَآخِرُ وَقْتِ عِشَاءِ كَا بَيَانُ)

ترجمہ: اور عشاء کا اول وقت اس وقت ہے جب شفق غائب ہو جائے اور اس کا آخری وقت طلوع فجر
 تک ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "عشاء کا آخری وقت طلوع فجر تک ہے" اور یہ
 امام شافعی پر حجت ہے عشاء کے آخری وقت کو تنہا رات گزرنے تک ماننے کے بارے میں :- نقشہ
 قولہ واول وقت العشاء الخ مغرب کے آخری وقت میں جو اختلاف اور پر مذکور ہو اسکے مطابق عشاء کا اول
 وقت شروع ہو جاتا ہے، اور احناف کے یہاں بلا کراہت نصف شب تک اور بطور توازن طلوع فجر تک باقی
 رہتا ہے۔ غطار بن ابی رباح، طاؤس اور عکرمہ اسی کے قائل ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ سے بھی یہی مروی ہے
 کہ عشاء کا وقت فجر تک فوت نہیں ہوتا۔ نیز امام طحاویؒ نے نافع بن جبر سے روایت کیا ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ
 حضرت ابو موسیٰؓ کے پاس لکھا تھا: "وَمُلَّ الْعِشَاءُ اَيَّ اللَّيْلِ شَتَّ لَا تَغْلِبُهَا" کہ عشاء کی نماز رات کے جس حصے میں
 چاہو پڑھو لیکن اس سے فاضل نہ رہو۔

اسی طرح قصہ تعریس سے متعلق صحیح مسلم میں حضرت ابو قتادہؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی
 ہے: "لَيْسَ فِي النَّوْمِ تَفْرِيطٌ اِنَّمَا التَّفْرِيطُ اِنْ يُوْخِرُ صَلَاةً حَتَّى يَدْخُلَ وَقْتُ الْآخِرَةِ" اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر
 نماز کا آخری وقت دوسری نماز کے وقت تک رہتا ہے۔ البتہ فجر کی نماز اس عموم سے مستثنیٰ ہے کیونکہ
 اس کا وقت بالاجماع طلوع آفتاب سے ختم ہو جاتا ہے۔

سفیان ثوریؒ، ابن المبارکؒ، اسحاق بن راہویہ اور امام شافعیؒ کے قول قدیم میں عشاء کا وقت
 نصف شب تک رہتا ہے۔ ان حضرات کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث وقت العشاء الی نصف
 اللیل ہے۔ امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ تنہا رات تک رہتا ہے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ بھی
 اسی کے قائل ہیں۔ اور یہ حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی مروی ہے۔

(البقیہ ص ۲۷۴)

قاسم بن قطلوبغا فی تسبیح القندوری ان رجوعاً لم یثبت

قولہ ذلرہ مالک الخ صاحب ہدایہ سے حدیث مذکور کے ابن عمرؓ پر موقوف ہونے کو مؤطا مالک
 کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔ لیکن یہ مؤطا کے متداول نسخوں میں نہیں ہے جو یحییٰ بن یحییٰ مصمودی اندلسی اور
 محمد بن الحسن کے نسخے ہیں۔ ممکن ہے ان کے علاوہ کسی دوسرے نسخہ میں ہو۔ (عین الہدایہ ص ۲۷۴)

علامہ سنی نے آخر وقتِ عشاء کیلئے صحابہ کرام کے مختلف آثار و اقوال ذکر کر کے لکھا ہے کہ ان ہی کے تحت ائمہ فقہین کا بھی اختلاف پیش آیا ہے، چنانچہ قاضی عیاض لکھتے ہیں کہ امام مالک و شافعی (فی قول ثالث رات تک کے قائل ہیں) صاحب الراۃ و صاحب الحدیث و شافعی (فی قول آخر) اور ابن حبیب (مالکیہ میں سے) نصف شب تک کہتے ہیں امام بخاری ربع تک مانتے ہیں، بعض حضرات طلوع فجر تک کہتے ہیں۔ یہی قول داؤد کا ہے، اور امام مالک بھی وقتِ عزورت اس کے قائل ہیں،

اس کے بعد علامہ سنی فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ کے مسلک میں تاخیر افضل ہے مگر لیالی صیف میں اس شرح ہدایہ میں نصف شب تک تاخیر کو مباح لکھا ہے، بعض نے تاخیر بعدِ اثلث کو مکروہ بکراہت تحریمہ (حمدہ) امام نووی فرماتے ہیں کہ نصف لیل تک وقت ادا مختار ہے لیکن وقتِ جواز طلوع فجر تک ہے، کیونکہ صحیح مسلم میں حضرت ابو قتادہؓ سے حدیث ہے کہ دوسری نماز تک پہلی نماز کا وقت رہتا ہے اور پہلی نماز میں اتنی تاخیر کرنا ممنوع نہیں ہے، اسطرحی نے عزور یہ کہا ہے کہ اگر ادھی رات گزر گئی تو پھر نماز عشاء قضاء ہوگئی (انوار) :-

قولہ بذباب ثلث اللیل الخ صاحب ہدایہ نے امام شافعی کے نزدیک عشاء کا آخری وقت دو تہائی رات نقل کیا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، چنانچہ علامہ سنی کہتے ہیں کہ حلیہ میں امام شافعی کا مذہب یہ مذکور ہے کہ انکے قول قدیم اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق عشاء کا بہترین وقت ادھی رات تک ہے اور امام مالک کے قول اور امام احمد کی دوسری روایت اور امام شافعی کے قول جدید کے مطابق ایک تہائی رات ہے اور جواز کا قول طلوع فجر تک ہے، نیز سروجی شرح ہدایہ میں کہتے ہیں کہ فجر تک عشاء کے آخری وقت ہونے پر اجماع ہے۔

(فائدہ) اس سلسلہ میں امام طحاوی کی تقریر بہت عمدہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مجموعہ احادیث سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ عشاء کا آخری وقت طلوع فجر تک ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ ابو موسیٰ الاشعریؓ اور حضرت ابوسعید خدریؓ نے روایت کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کی نماز کو تہائی رات تک مؤخر فرمایا اور حضرت ابو ہریرہؓ و حضرت انسؓ کی روایت میں نصف شب تک تاخیر مروی ہے، اور حضرت ابن عمرؓ نے دو تہائی رات تک مؤخر کرنا بیان کیا ہے، اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں عامۃ اللیل کا لفظ ہے اور یہ سب روایات صحیح ہیں، معلوم ہوا کہ عشاء کا وقت پوری رات تک رہتا ہے لیکن اس کے تین درجے ہیں کہ شروع وقت سے تہائی رات تک سب سے افضل ہے، اور نصف شب تک اس سے کم فضیلت ہے اور نصف شب کے بعد سب سے کم درجہ ہے :-

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

و ازل وقت الی آخر بعد العشاء و آخر و ما لا یصله الفجر لقوله علی السلام فی الوقت فصلا
ما بین العشاء الی طلوع الفجر قال فی هذا عندی ما دعت الی حنیفۃ وقت العشاء
الا انہ لا یقدّم علی عند التذکیر لیسب

ترجمہ: ازل و آخر وقت و ترہ بیان

اور نماز و ترک ازل و وقت عشاء کے بعد سے ہے اور اس کا آخری وقت طلوع فجر تک ہے، ابو نذر نماز و ترک کی بات
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اس کو عشاء و طلوع فجر کے درمیان پڑھا کر دو، صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ
یہ صاحبین کے نزدیک ہے، اور امام صاحب کے نزدیک و ترک کا وقت عشاء ہی کا وقت ہے، البتہ یاد ہونے کی
حالت میں و ترک کو عشاء پر نہ مقدم کیا جائے و جو یہ ترتیب کی وجہ سے: تشریح:

قوله و ازل وقت او تر نماز و ترک کا ازل وقت صاحبین کے نزدیک عشاء سے جو سے ہے اور آخری وقت طلوع فجر
تک ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد و ترکوں کو عشاء اور صبح کے درمیان پڑھنا چاہئے، اس کی واضح دلیل ہے
ابو داؤد و ترمذی، ابن ماجہ، حاکم، امام صاحب کے نزدیک عشاء اور و ترک دونوں کا ایک ہی وقت ہے یعنی غروب شفق سے صبح
تک، لیکن ترتیب واجب ہونے کی وجہ سے عشاء پر و ترک کا مقدم کرنا صحیح نہیں کہ جوں کر کیونکہ امام صاحب کے نزدیک و ترک ہی فرض
البتہ ارکائوت، چونکہ عشاء کی طرح قطعی نہیں ہے اس لئے یہ فرض ٹی ہے، اور عشاء فرض قطعی، صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک
و ترک سنت ہے، اس اختلاف کا ثمرہ اس شخص کے حق میں ظاہر ہوگا جو عشاء و ترک کی نماز ہے و غور پڑھے اور و ترک با و غور پڑھے
پھر یاد آئے کہ عشاء کی نماز ہے و غور پڑھ لی گئی تو امام صاحب کے نزدیک و ترک کا اعادہ نہیں ہے، اور صاحبین کے نزدیک
اعادہ غزوری ہوگا، چونکہ کھولنے کی وجہ سے ترتیب ساقط ہو جاتی ہے، اسی لئے مبدو و کشیخ الاسلام میں ہے کہ اگر دانستہ و ترک
عشاء سے پہلے پڑھے تو بالاتفاق اعادہ واجب ہے، امام صاحب کے نزدیک تو اس لئے کہ ترتیب واجب کو چھوڑنے سے نماز واجب
الاعادہ ہوئی ہے، اور صاحبین کے نزدیک و ترک اگرچہ سنت ہے لیکن عشاء کے تابع ہے اس لئے کسی حالت میں بھی مقدم نہیں
ہو سکتے، البتہ چونکہ اس نے و ترک کو شروع کر دیا اس لئے قضا لازم ہوگا۔

(ذامکہ) جو شخص عشاء و ترک کا وقت نہ پائے اس پر یہ نمازیں واجب ہیں یا نہیں؟ یہ مسئلہ نہایت رقیق اور تحقیق طلب
ہے بالخصوص آج کے سائنسی دور میں، مولانا امیر علی نے بین الہدایہ میں لکھا ہے کہ جن ملکوں میں عشاء اور و ترک کا وقت نہیں
ہوتا بلکہ شفق غروب ہونے سے پہلے ہی صبح ہو جاتی ہے تو وہاں عشاء اور و ترک واجب ہوں گے یا نہیں؟ اس میں دونوں قول ہیں
بعض کہتے ہیں کہ عشاء اور و ترک دونوں فرض ہیں صبح ہونے پر بقدر عشاء اور و ترک فرضی وقت کا اندازہ کر کے دونوں پڑھ لے پھر صبح
کی نماز پڑھ لے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ دونوں نمازیں فرض ہی نہیں ہیں۔

قطبین پر بسنے والے خطوں کیلئے نماز کی تحقیق

چنانچہ قاموس میں لکھا ہے کہ شمالی جانب ملک صقاریہ میں ایک بہت بڑا شہر بلقان
ہے اور بقول بکر الرقی داماد الفلاح گرمیوں کے شروع میں تیب آفتاب کی نیچے
برزخ سرطان میں ہوتی ہے تو وہاں ۲۳ گھنٹے آفتاب طلوع کرتا ہے اور صرف ایک گھنٹہ کیلئے غروب ہوتا ہے چنانچہ ایک بلغاری کا بیان ہے کہ ان کے
میاں گرمیوں کے ایک جگہ میں شفق ہونے سے پہلے ہی فجر طلوع ہو جاتی ہے اور وہاں کے باشندے وقت کے ایک حصہ کو رات فرض

سکے روزہ میں ایک دو بار کھا جیتے ہیں بلکہ اس تک سے بھی آگے نہ بڑھتے ہیں کہ بائیں ہاتھ سے کھاتے ہیں اور بائیں ہاتھ سے کھاتے ہیں اور بائیں ہاتھ سے کھاتے ہیں۔
 رہتا ہے لیکن بعض لوگ اس کے برخلاف ایسے بھی ہیں جہاں جزیرہ کے رشتہ دار ہوتے ہیں ہمیشہ رات رات رہتے ہیں بہر حال تغیر کے
 قریب غریب اوقات پر اسے نام نہاد رجحان کہ علم ہیئت کے جاننے والوں پر نہیں ہے۔

بہر حال ایک جماعت کے نزدیک جہاں عشا اور وتر کا وقت نہیں ملتا وہاں بھی دونوں نمازیں پڑھنی چاہئیں۔ اور اندازہ سے
 وقت نکالنا چاہئے، نیز یہ لوگ قنبد کی نیت نہیں کریں گے کیونکہ ادا کا وقت ہی موجود نہیں ہے۔ برہان کبیر میں اسی پر فتویٰ ہے
 اور ابن ہمام نے اور ابن الشیر نے اور صاحب توبیر نے اسی کو مختار جمیع اور مذہب قرار دیا ہے۔ اور یہ بھی لکھا ہے کہ ایک قول کے
 مطابق ان لوگوں پر شاد و وتر فرض نہیں ہیں کیونکہ وقت ہی موجود نہیں جو سبب فرضیت ہوتا ہے۔ مگر متقی اور ابو بکر، بقالی،
 حوالی، مرغینانی، شرنبلالی، صلی نے بھی اسی کی موافقت کی بلکہ جتنی شرح قدوری میں ہے کہ برہان لائے کے پاس جب طرح
 کے ملکوں سے استفسار آیا کہ یہاں شاد کا وقت نہیں ہوتا تو کیا شاد کی نماز پڑھنی چاہئے؟ انھوں نے جواب لکھا کہ عشا کی نماز
 واجب نہیں ہے۔ لیکن ظہیر الدین مرغینانی نے فتویٰ دیا کہ نماز واجب ہوگی۔ پھر شمس لائے حوالی کے پاس بھی بلغار سے اسی مضمون کا استفسار
 آیا تو انھوں نے بھی نماز عشا واجب ہونے کا فتویٰ دیا۔ لیکن خوارزم میں سیفنا سنہ بقالی سے جب اس قسم کے استفسار کا جواب
 طلب کیا گیا تو انھوں نے لکھا واجب نہیں ہے۔ اس فتویٰ کی اطلاع جب شمس لائے حوالی کو ہوئی تو انھوں نے اپنے ایک لائق شاگرد
 کو بھیج کر ان سے دریافت کرایا کہ پوچھنے پر فرماؤں میں سے ایک نماز کا اٹھا کر دے تو اس کے متعلق آپ کیا فرماتے ہیں؟ بقالی
 سمجھ گئے کہ سوال کا مشاد کیا ہے، چنانچہ ترجمہ فرمایا کہ اچھا ایسے شخص کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے جس کے دونوں ہاتھ کمینوں
 سمیت کٹ گئے ہوں یا دونوں پاؤں ٹخنوں سمیت کٹ گئے ہوں تو بتاؤ کہ وہ کونسا ہے چار فرضوں میں سے اس پر کتنے فرض رد
 کئے؟ لائق شاگرد نے عرض کیا کہ چونکہ چار اعضا میں سے ایک عضو تلف ہو چکا ہے اسلئے فرض بھی ایک کم ہو کر تین رہ گئے۔ فرمایا
 یہی حال نمازوں کا بھی ہے۔ جہاں عشا کا وقت نہیں وہاں شاد کی نماز بھی فرض نہیں ہے۔ یہ جواب جب شمس لائے کو پہنچا تو وہ فرما
 یہ کہ پسند کیا بلکہ اپنے پہلے قول سے رجوع کر کے بقالی سے اتفاق کر لیا۔ لیکن ابن ہمام ان اقوال کو نقل کرنے کے بعد برہان کبیر کے
 قول کو ترجیح دیتے ہیں۔ اور بقالی کو جواب دیتے ہیں کہ ایک عضو کے تلف ہوجانے کے بعد محل فرض میں کمی ہو جائے اور نماز
 کے محل سبب یعنی وقت نہ ہونے میں فرق ہے کیونکہ نفس الامری واجب تو سبب نفسی سے ثابت ہے مگر وقت ظاہری طور پر اسی سبب نفسی کی
 علامت مقرر کر دیا گیا ہے پس اس ظاہری اور محلی سبب کے ہونے سے اصلی اور حقیقی سبب کا نفس الامری معدوم ہونا لازم نہیں آتا
 درحالیکہ اسکے موجود ہونے پر دوسری دلیل پائی جائے، چنانچہ یہاں مشہور احادیث معراج میں جن میں اولیٰ پاس نمازوں کا فرض ہونا
 اور پھر اس فرضیت کا پانچ میں تبد میں ہونا مذکور ہے۔ بعد میں ہی فرضیت تمام ممالک اور بلاد کیلئے رہی جیسا کہ آپ کی بعثت و رسالت
 عامہ کا تقاضا ہے کسی جگہ کی کوئی تخصیص نہیں ہوئی۔ کہ فلاں جگہ چار نمازیں ہوں گی اور فلاں جگہ پانچ، اسی طرح جب کوئی اسلام میں
 داخل ہوتا ہے تو اسے پانچ وقت کی نمازوں کے فرض ہونے پر ایمان لانا پڑتا ہے اس میں بھی کسی کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔

حدیث دجال: علیٰ ہذا احادیث خروج دجال میں جن میں صحابہ نے آنحضرت سے عرض کیا کہ دجال کتنے وقت زمین پر ٹھہرے گا۔ فرمایا: چالیس
 روز تک، ایک دن ایک سال کی برابر ہوگا۔ اور ایک دن ایک ہفتہ کی برابر ہوگا۔ اور باقی دن تمہارے عام دنوں کی طرح
 ہوں گے۔ صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! ایک سال کی برابر جو دن ہوگا اس میں ایک روز کی برابر نماز پڑھنا کافی ہوگا۔ فرمایا: نہیں

بلکہ وقت کا اندازہ کر کے نمازیں پڑھنا (غیرہ) ظاہر ہیکہ تین سو سے زیادہ عصر کی نمازیں ایسی ہوں گی جو دوش بدھ ایک مثل سے بھی پہلے پڑھی جائیں گی، کیونکہ ایک ہی دن میں سیکڑوں عصر ایسی واجب ہوں گی جو دوپہر اور آفتاب ڈھلنے سے پہلے پڑھنا پڑھنی، دوسری نمازوں کو بھی اسی پر قیاس کیا جاسکتا ہے مثلاً سیکڑوں مغرب اور عشاء اور فجر آفتاب غروب ہو نیسے پہلے واجب ہوں گی۔

پس معلوم ہوا کہ وجوب کا اصل سبب اوقات معلوم نہیں ہیں جنکے نہ ہونے سے وجوب نماز نہ ہو بلکہ اصل سبب وجوب خفی النفس الامری معنی ہیں۔ اوقات تو صرف علامات ہیں۔ اسلئے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ نفس الامر میں پانچوں نمازیں ہر حال میں ہو جائیں شخص پر واجب ہیں۔ ان اوقات معلومہ پر انکی تقیم نہیں ہے۔ کہ جب یہ اوقات ہوں تب ہی وجوب ہو بلکہ وجوب عام معلوم ہوتا ہے یہ اوقات ہوں یا نہ ہوں بہر صورت وجوب ساقط نہیں ہوگا چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پانچ نمازیں اپنے بندوں پر فرض کر دی ہیں۔ یہ نہیں فرمایا کہ پانچ نمازیں اصل سبب وجوب کے لحاظ سے لازم الاداء ہیں گرچہ ان کے اوقات میں رد و بدل اور تغیر ہوتا رہے چنانچہ قضاء کا واجب ہونا اور سبب ادا معدوم ہونے کے بعد ساقط الذمہ ہو جانا اس کا مؤید ہے۔

ملک بلغار وغیرہ رہی یہ بات کہ بلغار جیسے ممالک کے باشندہ جہاں ایک وقت ہی نہیں ملتا کیا نمازوں میں ان کو قضا کی نیت کرنی چاہئے؟ تو صحیح یہ ہے کہ قضا کی نیت نہیں کرنی چاہئے کیونکہ ادا ہی کا وقت جب نہیں تو قضا کیسے کہلائے گی۔ لیکن اس تقریر پر حلی نے یہ گرفت کی ہے کہ بطرح پانچ نمازوں کی فرضیت مستلزم اسی طرح انکے اسباب و شروط بھی فرض ہیں، پس اگر نماز کی فرضیت مع شرائط و اسباب مراد ہے تو صحیح ہے لیکن ایسے ممالک میں وقت جو نماز کا سبب پایا نہیں جاتا۔ اور اگر یہ مراد ہو کہ ہر فرد پر مطلق نمازیں واجب ہیں بلا لحاظ اسباب تو یہ درست نہیں کیونکہ حاکم اگر طلوع آفتاب ہونے بعد پاک ہوتی ہے تو اس پر صرف چار نمازیں واجب ہوں گی۔ فجر کی نماز واجب نہیں، رہی حدیث دجال وہ خود خلاف قیاس ہے۔ اس پر قیاس کیسے درست ہو سکتا ہے،

حلی کے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم شوق ادل کو اختیار کرتے ہیں یعنی نماز مع شرائط و اسباب مراد ہے۔ لیکن اوقات اصلی نہیں ہوتے۔ بلکہ محض علامات ہوتے ہیں جیسا کہ حدیث دجال اور احادیث معرزم اور فرانسس بیچگانہ کی صریح روایات اس امر کی تائید کر رہی ہیں کہ اوقات سبب اصلی نہیں ہوتے۔ اور حدیث دجال خلاف قیاس نہیں ہے۔

علامہ حنفی حدیث دجال کو خلاف قیاس تو نہیں کہتے البتہ یہ کہتے ہیں کہ حدیث دجال اور مسئلہ ذیل میں فرق ہے وہ یہ کہ حدیث دجال میں ایک دن میں تین سو سے زیادہ عصر کی نمازوں کا وقت تو موجود ہے۔ البتہ علامت موجود نہیں ہے، لیکن مسئلہ ذیل میں نہ زمانہ ہے نہ علامت۔ لیکن علامہ کا یہ فرمانا صحیح نہیں معلوم ہوتا کیونکہ زمانہ تو ایک متدرج چیز ہے جو مسلسل جاری ہے بلکہ دجال والے دن میں ان سیکڑوں عصروں کی علامت کا نشان تک نہیں ہے برخلاف ان ممالک مذکورہ کے کہ ایک نماز کے علاوہ دوسرے اوقات کی علامتیں موجود ہیں۔ اسی لئے طحاوی نے اسکو یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ وقت مقرر کر کے عشاء کے فرض ہونے کی دلیل بہت روشن ہے ۱۲ انتہی۔

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

امام نووی نے حدیث فارسی توجیہ یوں کی ہے کہ اس سے نماز صبح پڑھنا مراد نہیں بلکہ صبح صادق سے پہلے نیت
تین بار اجر و ثواب ملنا مراد ہے۔ مگر یہ توجیہ بھی غلط ہے اس واسطے کہ انہم بدتر سے مراد تو نماز کا اجر ہے نہ کہ نیت کا۔
(۲) حدیث ابو ہریرہؓ اسلی کہ: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز سے ایسے وقت میں سلام پھیر کر فارغ ہوتے کہ
آرمی اپنے جیس کو پہچان لیتا تھا (نسائی، طبرانی، طحاوی،

(۳) حدیث ابو ہریرہؓ: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تنزل امتی علی الخطرة ما سفروا الصلوة الفجر (بزار، طبرانی)
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میری امت ہمیشہ خطرات میں رہے گی جب تک کہ وہ صبح کی نماز روشنی میں
پڑھتی رہے۔ لیکن اسکی سند میں خمس بن سیدان ہے جسکو ابن معین، ابو حاتم، ابن حبان، ابن خزیمہ، امام احمد
اور امام بخاری نے ضعیف کہا ہے گواہ ایک روایت میں امام احمد نے اسکی توثیق بھی کی ہے۔

(۴) حدیث انسؓ: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصل الصبح یصل البصر (ابن حزم فی غریب الحدیث) اس
میں لفظ یصل صبح ہے جسے معنی دوسرے کسی چیز کو دیکھ لینے کے ہیں۔ يقال فصح۔ البصر الفصح، اذ ارأى الشیء عن بعد۔ تو
حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ آپ ایسے وقت میں نماز پڑھتے تھے کہ ہر چیز اچھی طرح دکھائی دینے لگتی تھی۔

ان کے علاوہ بہت سے آثار بھی ہیں۔ چنانچہ یزید اودی سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ ہم کو نماز
پڑھاتے اور ہم لوگ نماز سے فارغ ہو کر آفتاب دیکھنے لگتے کہ کہیں نکلی تو نہیں آیا۔

عبد الرحمن بن یزید کہتے ہیں کہ حضرت ابن مسعودؓ ہم کو فجر کی نماز روشنی میں پڑھاتے تھے۔ براہیم نخعی سے مروی
ہے کہ صحابہ تین تہہ اسفار فجر پر متفق ہوئے ہیں کسی دوسرے مسئلہ پر نہیں ہوئے۔

قولہ وقال الشافعی ابو امام شافعیؒ کے یہاں چونکہ ہر نماز کو اول وقت میں پڑھنا مستحب ہے اسلئے ان کے یہاں
فجر میں تیس ہی افضل ہے۔ امام مالک، امام احمد، اسحق، ابو ثور، ادناعی، داؤد بن علی، اور ابو جعفر طبری بھی اسی
کے قائل ہیں۔ حضرت عمر فاروقؓ، عثمان غنیؓ، ابن زبیرؓ، انس بن مالکؓ، اور حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی یہی مروی ہے،
امام حازمی نے حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت علیؓ، ابن مسعودؓ، ابو مسعود انصاریؓ اور اہل حجاز کا بھی یہی قول نقل
کیا ہے۔ ان حضرات نے ذیل کی احادیث سے استدلال کیا ہے۔

(۱) حدیث ام فروہؓ: سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ای الاعمال افضل؟
قال: الصلوة فی اول وقتہا۔ ابوداؤد، ترمذی، دارقطنی، حاکم، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
سوال ہوا کہ سب سے افضل عمل کونسا ہے؟

آپؐ نے فرمایا: نماز کو اسکے اول وقت میں پڑھنا۔ پس جب فجر کی نماز کو اول وقت میں
پڑھا جائے گا تو یہ تیس ہوگی نہ کہ اسفار۔

جواب یہ ہے کہ امام ترمذی نے اس حدیث کی تخریج کے بعد کہا ہے کہ یہ حدیث صرف عبد اللہ
بن مسعودؓ سے مروی ہے جو محدثین کے نزدیک قوی نہیں اور اس حدیث میں اضطراب ہے

نیز حافظ دارقطنی نے کتاب الفصل میں اس حدیث میں کافی اختلاف و اغطراب ذکر کیا ہے۔ امام میں ہے کہ حدیث کا اغطراب اور تقاسم و ام فرود کے درمیان واسطہ نہ ہونا نہ ہونا۔ حیات بن ابی ادریس کی طرف جاتے ہیں اور محدثین نے اس کی تصدیق کی ہے۔

سوال۔ ابن مہبان و ابن خزیمہ نے یہ حدیث تیسرا حضرت عبد اللہ بن مسعود سے یہ حافظ روایت کے ہیں۔ ای السلوة افضل؟ قال: السلوة فی اول وقتها۔ جواب۔ ابن مہبان نے کہا ہے کہ فی اول وقتها۔ اغلامہا شان بن عمر مفر و ہے۔ شہر بن ابی حنہ اور علی بن مسعود نے السلوة لائقہ شافعہ کے ساتھ روایت کیا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ نماز پڑھنے میں سستی اور کوتاہی نہ کرنی چاہئے۔ مسکو اس کے وقت پر پڑھنا چاہئے۔ صحیحین کا روایت ہے اغلامہ السلوة علی میقاتہا۔ اسے اسی معنی کی تائید ہوتی ہے۔ نیز حضرت ابن مسعودؓ کی روایت اول وقت نماز کی افضلیت کی پیش کی جا رہی ہے اپنی کی روایت ہے کہ فجر کی نماز اسفار میں مستحب ہے۔

(۲) حدیث ابن عمرؓ۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الوقت الاول من السلوة رمضان اللہ و الوقت الاخر من اللہ (ترمذی حاکم) بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ نماز کا اول وقت اتنی لغائی لی تو ثلوث کا باعث ہے اور آخری وقت غفور و در گذر کے درجہ میں ہے۔

ام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جو چیز تقی لغائی کی خوشنودی کا باعث ہو اس پر کسی چیز کو ترجیح نہیں دی جائے گی کیونکہ غفور و در گذر تو تفسیر و کوتاہی کے بعد ہی ہوتا ہے۔

جواب یہ ہے کہ اس کے راوی یعقوب بن الولید مدنی کے متعلق ابن مہبان نے لکھا ہے کہ یہ حدیثیں اکثر کثافات کی طرف منسوب کرتا تھا اس کی احادیث نے سنا حال نہیں آیا یہ کہ ازراہ قیاس ہو اور اس حدیث کو اس نے روایت کیا ہے۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ یہ بڑے قبوٹے لوگوں میں سے تھا ابو داؤد نے اس کو لیس ثقہ و راہم انی نے متروک الحدیث کہا ہے۔ ابو حاتم کہتے ہیں کان یذب والحدیث الذی رواہ وہو غور۔ سوال حافظ دارقطنی نے اس کو حضرت جریر بن عبد اللہ سے روایت کیا ہے۔ ہا میں یعقوب بن الولید مدنی نہیں ہے۔ نیز موصوف نے حضرت ابو محذورہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ اول الوقت رمضان اللہ و اول وقت رمضان اللہ و اول وقت رمضان اللہ و آخرہ عفو اللہ۔

جواب یہ تو بھولنے والے مثل شہور۔ "فر من المطر و قام تحت المیزاب" یعنی بارش سے بھاگ کر رہنے والے کو کھڑا ہونا ہے اس واسطے کہ حدیث جریر کی سند میں حسین بن حمید ہے جس کے متعلق حافظ احمد بن حنبلہ نے ذکر کیا ہے کہ یہ ایک مرتبہ حافظ مطلقین کے پاس کو گذرا تو حافظ مطلقین نے فرمایا، ہاں کذاب ابن کذاب اور حدیث ابو محذورہ کی سند میں ابراہیم بن زکریا ہے جس کے متعلق ابن الجوزی نے ابو حاتم کے قول نقل کیا ہے کہ یہ بھول ہے اور اس کی روایت منکر ہے۔

ابن سعدی کہتے ہیں کہ یہ تو ثقات سے بھی باطل حدیثیں روایت کرتا تھا، امام احمد بن حنبل سے حدیث "اول الوقت رخصان الشر" کی بابت سوال ہوا آپ نے فرمایا کہ یہ ثابت نہیں ہے۔

سوال۔ ابن عدی نے "الکامل" میں حضرت انس سے جو حدیث روایت کی ہے اس میں نہ یعقوب بن الولید مدنی ہے اور نہ حسین بن حمید، الفاظ یہ ہیں "اول الوقت رخصان الشر و آخره غفوا الشر"۔

جواب۔ خود ابن عدی ہی نے اسکی بھی تصریح کی ہے کہ یہ ان احادیث میں سے ہے جس کو بقیہ مجاہدین سے روایت کرتا ہے۔ چنانچہ اس کا شیخ عبداللہ مولیٰ عثمان بن عفان اور شیخ الشیخ۔

غیر الغزیز دونوں غیر معروف ہیں۔ علاوہ انہی امام نووی نے خلاصہ میں خود اعتراف کیا ہے کہ حدیث "ای الاعمال افضل قال الصلوة لا اول وقتها" اور حدیث "اول الوقت رخصان الشر و آخره غفوا الشر" سب ضعیف ہیں۔

حافظ بیہقی کتاب المعرفہ اور سنن کبریٰ میں کہتے ہیں کہ حدیث الصلوة فی اول الوقت رخصان الشر عرف یعقوب بن الولید سے معروف ہے اور اس کو امام احمد اور دیگر تمام حفاظ نے کذاب کہا ہے۔ اور یہ حدیث گو مختلف سندوں سے مروی ہے مگر سب ضعیف ہیں۔

(۳) حدیث عائشہؓ "ما صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ لوقتہا الا خیر الامرین حتی قبضتہ الشر" (ترمذی دارقطنی، بیہقی)، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مرتبہ کے علاوہ کبھی آخری وقت میں نماز نہیں پڑھی۔ معلوم ہوا کہ غلّس میں نماز پڑھنا آپ کا دائمی معمول تھا۔

جواب۔ یہ ہے کہ اس سند میں اسحاق بن عمر ہے، جسکو ابو حاتم، ابن القطان، اور ابن عبد البر وغیرہ نے مجہول کہا ہے۔ نیز دارقطنی اور بیہقی نے اعتراف کیا ہے کہ یہ روایت مرسل ہے کیونکہ اسحاق بن عمر نے حضرت عائشہؓ کو نہیں پایا۔ دارقطنی نے اس کو عن عمرۃ عن عائشہؓ بھی روایت کیا ہے لیکن اس کی سند میں علی بن عبد الرحمن ہے جسکو ابو حاتم نے متروک الحدیث کہا ہے۔

(۴) حدیث ابو مسعود رضی اللہ عنہ (وفیہ) ثم کانت صلوۃ بعد ذلک بالغلّس حتی مات (ابوداؤد دارقطنی، بیہقی)، حضرت ابو مسعود رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ صبح کی نماز غلّس میں پڑھی اور دوسری مرتبہ اسفار میں ادا کی اس کے بعد آپ کی نماز تا وفات غلّس ہی میں رہی۔

جواب۔ یہ ہے کہ امام ابوداؤد نے خود ذکر کیا ہے کہ اس روایت کو زہری سے معمر، مالک ابن مینہ، شعب بن ابی حمزہ اور لیث بن سعد وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے۔ لیکن ان میں سے کسی نے نہ اوقات نماز کا تذکرہ کیا۔ اور نہ کسی نے ان کی تفسیر ذکر کی صرف اسامہ بن زید لیثی کی روایت میں اس کا ذکر ہے۔ اور اسامہ بن زید کو یحییٰ بن سعید، امام احمد، ابن معین، ابو حاتم

نسائی، اور دارقطنی نے ضعیف کہا ہے:

مدوہ ازہ اصحاب صحیحین میں حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ میں نے ہمیشہ آپ کو وقت پر نماز پر سے اٹھنے دیکھا۔ بحر مزدلفہ میں دو نمازوں کے، ایک مغرب و عشاء جو غیر وقت میں پڑھیں اور ایک صبح کی نماز کہ اس کو آپ نے وقت سے پہلے غس میں پڑھی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمیشہ غس میں نماز پڑھنا آپ کا دائمی معمول نہیں تھا۔

(۵) حدیث عائشہؓ: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسلی النبیع فیتصرف النساء متلفعات بروطن۔ (یعنی من الغسل صحیحین) حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز سے ایسے وقت میں فارغ ہو جاتے تھے کہ برقعہ پوش عورتیں واپسی میں تاریکی کو جہ سے پہچانی نہیں جاتی تھیں۔

جواب یہ ہے کہ یہ آپ کے فعل کی حکایت ہے جس کی مختلف وجوہ ہو سکتی ہیں۔ ممکن ہے آپ غس میں اس لئے پڑھتے ہوں کہ وہ خیر کا زمانہ تھا اور صحابہ کرامؓ نماز کیلئے اول وقت میں بلکہ اس سے بھی پہلے حاضر ہو جاتے تھے اس صورت میں تاخیر سے پڑھنا ان کے لئے توبہ و مشقت کا باعث تھا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ تنفیس خروج الی السفر کے عذر کی بنا پر ہو پس اس سے دوام ثابت نہیں ہوتا۔ شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ چونکہ حجرہ میں تھیں یا منقل تھیں اور مسجد کی چھت بھی نیچی تھی اسلئے مسجد کے اندر تاریکی تھی۔ اگرچہ باہر اسفار تھا اب "ما یقرن من الغسل" داخل مسجد غس پر محمول ہوگا، سلام یعنی فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو غس میں نماز پڑھی یہ امت کے حق میں وسعت کیلئے ہے۔ نہ اس لئے کہ تنفیس افضل ہے۔ لقولہ علیہ السلام۔ مراحمۃ۔ فانہ اعظم للاجر۔

یا حضرت عائشہؓ سے روایت ہے یہ اس زمانے سے متعلق ہے جب عورتیں بھی جماعت میں حاضر ہوتی تھیں۔ اسلئے بغرض تشریح نماز غس میں پڑھتے تھے۔ کیونکہ بعض مزید عورتیں دریدہ و بوسیدہ کپڑوں میں حاضر ہوتی تھیں، لیکن جب عورتوں کو قرار فی البیوت کا حکم دیا گیا تو حکم غس منسوخ ہو گیا۔

(فائدہ) فریقین کی احادیث و آثار سے نماز صبح کا اسفار بھی ثابت ہوتا ہے اور تنفیس بھی تو دونوں قسم کی احادیث متعارف ہیں، اب یا تو ان میں تطبیق دی جائے گی۔

کہ نماز فجر کی ابتداء تو غس میں ہوتی تھی اور انتہاء اسفار میں اپنا پنچہ امام طحاوی نے ہمارے ائمہ ثلاثہ کا ہر قول نقل کیا ہے اور چونکہ اس وقت میں ایک طرح کی تاریکی ہوتی ہے اس لئے بعض صحابہؓ نے اس کو غس سے تعبیر کر دیا یا یہ کہا جائے گا کہ احادیث تنفیس (باقی برزخ)

والا براد بالظہر فی الصیف وقتہ فی الشتاء لما رویا وروایۃ النبی قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان فی الشتاء کبر بالظہر و اذا کان فی الصیف ابرد بها

فی صیف اللہ: ابراد یعنی اگرنا صیف موسم گرما، شتاء موسم سرما، برتیکر بعدی زمانہ۔ تو منہم اول موسم گرما میں ظہر کو ٹھنڈے سے وقت میں پڑھنا اور موسم سرما میں ٹہلت کرنا (مختب ہے) اس روایت کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت کی وجہ سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سردیوں کے موسم میں ظہر کی نماز بعد پڑھا کرتے اور گرمی کے موسم میں ٹھنڈے سے وقت میں پڑھتے تھے۔
تشریح: قولہ والا براد بالظہر الخ موسم گرما یا سردی یا ناخیر مختب ہے۔ حتی کہ دھوپ کی شدت اور حرارت میں نہ بیدار ہو جائے (وفی المفید والبدائع والختار المختب ہو) سردی یا صیف فی صیف (و سبوتی) دلیل صحیح بخاری کی سابعہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "برد و بالظہر فان شدة الحر من جہنم" نیز ایک دوسری حدیث کے الفاظ: "وربما انزل بامین یشتد الحر" بھی اس پر دال ہیں بخاری میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: "کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد البرد یجوز بالصلوة و اذا اشتد الحر یجوز بالصلوة" جب سردی سخت ہوتی تو آپ صلوٰۃ پڑھتے اور جب گرمی سخت ہوتی تو آپ ٹھنڈے وقت میں نماز پڑھتے۔ قولہ "لما رویا" متعلق بقولہ "والا براد بالظہر" فقط و قولہ "روایۃ انس" متعلق بالمسألین جمیعاً۔

اسی طرح عین میں حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ ایک مرتبہ مؤذن نے ظہر کی اذان کہی آپ نے فرمایا: "برد برد پھر ارشاد فرمایا: "ان شدة الحر من جہنم فاذا اشتد الحر فابردوا بالصلوۃ"۔
بالصلوة میں بار بار اسے تاکید ہے یا زیادہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ گرمی کے وقت ظہر کی نماز ٹھنڈے وقت میں پڑھا کر و قاعاً و سبباً فرماتے ہیں کہ ابراد سے مراد ظہر کی تاخیر ہے۔ پھر ظہر کی نماز میں تاخیر کی جائے یا نہ ہو کہ وقت میں خوشی آجائے، ہوا پینے لگے اور سایہ پڑنے لگے۔ جس امر وقت نے حدیث کے معنی بخاری الاول وقتہ ذکر کے ہیں بر و النہار اول وقت کو کہتے ہیں۔ مگر یہ معنی الفاظ حدیث: "ان شدة الحر من جہنم" اور فاذا اشتد الحر سے بعید معلوم ہوتے ہیں۔ پھر بالصلوة میں صلوٰۃ سے مراد ظہر کی نماز ہے۔

بقیہ ص ۲۸۱

منسوخ ہیں، جیسا کہ امام طحاوی کی رائے ہے۔ یا یہ کہا جائے گا: اور دین اسفار رائج ہیں کیونکہ یہ آثار انیس کی بہ نسبت اصح ہیں، نیز ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث: "اسفروا بالفجر" متقدم دھوپ سے مروی ہے۔ در قولی ہے بخلاف احادیث تفسیر کے کہ وہ سب نقلی ہیں۔

کیونکہ غوثا گرمی کی شدت اسی نماز کے وقت ہے حضرت ابوسعید اور حضرت ابو موسیٰ کی حدیث میں اس کی
تفسیر صحیح ہو رہی ہے۔

امام شافعی کے یہاں ہر موسم میں قبیل مستحب ہے کیونکہ صیغہ مسمیٰ ہوتا ہے حجاب بنی اللات کی حدیث
ہے۔ شکوہنا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوٰۃ فی الزمان فلم یثقلنا فیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
وہ گرمی کی تیزی کی شکایت کی لیکن آپ نے قبول نہیں فرمایا۔ دوسری حدیث میں ہے کہ زہیر نے
ابو اسحق سے دریافت کیا: ظہر کی تعجب کے متعلق؟ فرمایا: ہاں نیز ترمذی میں حدیث ام سلمہ کی روایت ہے
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تم سے زیادہ ظہر میں تعجب فرماتے تھے اور تم رات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
بلیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ وغیرہ سے زیادہ ثابت کرنا اور اس میں تعجب فرماتے تھے۔

پہلی حدیث کا جواب یہ ہے کہ وہ تو حدیث کے الفاظ قدم پر مبنی ہیں کہ یہ بیان کر سکتے ہیں کہ یہ یونانی
شکوہ بعد یعنی آپؐ اس کے بعد شکایت کو موقوف نہیں دیا اور ظہر میں نہ رہا تاخیر فرماتے تھے۔
دوسرے یہ کہ حدیث معجزہ سے منسوخ ہے جس میں یہ ہے کہ نہیں دیا دیکھتے ہیں کہ آپؐ کو آخری فعل دیا گیا ہے۔

ہے۔ امام احمد و بخاری نے اس کی تخریج کی ہے اور اس کی محنت کو متنبہ دیا ہے۔
امام بخاریؒ اس کے بارے میں دریافت کر لیا تو آپؐ نے اس کو معذور قرار دیا۔ امام بخاریؒ نے اس
کا منسوخ ہونا بیان کیا۔ دوسری اور تیسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ ان سے صرف تعجب نہیں ہوتا ہے۔
وہ وہ بھی ہمیشگی کے طور پر نہیں نکلتی موسم سرما میں ہم بھی تعجب کو مقبول مانتے ہیں۔

(نائد ۵) ابراہیم کی حدیث ہے کہ ظہر کی نماز ایک مثل سے پہلے ختم ہو جاتی ہے یا نہ ہو صاحب زمانہ کے قول
کے مطابق اختلاف کی حد میں داخل ہونے سے ہے۔ ضرورت ہو جاتی ہے اور ایک مثل گذر جانے پر ظہر
وقت باقی رہنے میں اختلاف ہے پس اتنی تاخیر کرتے ہیں کہ وقت ظہر موقوف ہو جائے گا اور اس وقت
ستحباب کے لحاظ سے مجمع بھی ظہر کے مشابہ ہے یعنی ظہر کی طرح اس میں بھی تعجب کو مقبول مانتے ہیں۔
سے ہے در مختار جامع الفقہاء) لیکن اشباہ میں ہے کہ تمیہ میں ابراہیم سنت میں ہے۔ میں نے بھی مجمع
کے لئے ابراہیم مانا لیکن ہے اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں اور مشہور ہے کہ جب جمعہ ایک منقطع فرما دیا
اور ظہر سے زیادہ اس کی ناکید ہے (میں الہدیہ) شرح بکیر میں ہے کہ ابراہیم ظہر میں رفع متوقف کر دیا ہے۔
ابراہیم مجمع میں شفت اور بھی زیادہ ہو کی استغنیہ کا میلان کہیں اس کی طرف ہے۔

(تنبیہ) صاحب جوہر نے ابراہیم کے تین شرطیں ذکر کی ہیں: ۱۔ گرم ملک ہو ۲۔ گرمی کا شباب ہو ۳۔ نماز باجماعت
پڑھنی ہو کیونکہ حدیث مذکور میں شدت حرارت کی قید لگی ہوئی ہے۔ لیکن بحث اور در مختار وغیرہ میں ہے کہ یہ شرطیں محل
ظہر ہیں کیونکہ حدیث اس میں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذ کان فی الشاؤم بکثر الظہر واذ کان فی السیف بکثر
نوی قید نہیں اطلاق ہے صاحب تمیہ نے لکھا ہے کہ شرط ثلاثہ امام شافعیؒ کے نزدیک ہیں در مختار میں ہے کہ لوگ دو
اس سے جماعت کر لے اس سے زیادہ

وتأخير العصر ما لم تتغير الشمس في الصيف والشتاء لما فيه من تكثير النوافل لكن اختلوا بعد ذلك
والمعتبر تغير الشمس وهو ان يصير بحال لا تغار فيه العين هو الصحيح والتأخير اليه مكره
توضيح اللفظ: صيف موسم گرما، شتاء، موسم سرما، قریب کیا، تیار (س)، چکا چونہ ہونا (اسی فہم ہونا) الشمس فل
تخیر فیہ البزکذا فی الدراية عن المغرب (یعنی جمع عین بنی آنکھ :- ترجمہ :-

اور گرمی سردی ہر دو موسم میں عصر کی تاخیر مستحب ہے جب تک کہ آفتاب کی رنگت میں فرق نہ آئے کیونکہ
اس تاخیر میں نوافل کی زیادتی کا موقع ہے اس لئے کہ عصر کے بعد نوافل مکروہ ہیں اور معتبر آفتاب کی ٹپکا کا تغیر ہے
اس حالت میں کہ نگاہیں اس میں چکا چونہ نہ ہوں یہاں صحیح ہے اور اتنے تغیر تک تاخیر کرنا مکروہ ہے :-
تشمس می :-

قوله وتأخير العصر الخ احناف کے یہاں عصر کیلئے ہر موسم میں اتنی تاخیر مستحب ہے کہ آفتاب کی رنگت میں فرق
نہ آئے، حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ، ابو ہریرہؓ، ابو قتادہؓ، امام بخاری، سفیان ثوری، ابن شبرمہ، کا قول اور امام
احمد سے ایک روایت یہی ہے کہ عصر کی تاخیر مستحب ہے کیونکہ

(۱) ظاہر قرآن سے تاخیر عصر ہی نکلتی ہے چنانچہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فبجاء ربك قبل طلوع الشمس و
قبل الغروب" اور قبل از شمس سے مراد اس سے قریب تر زمانہ ہی ہوتا ہے مثلاً آپ کسی سے وعدہ کریں کہ
میں قبل الغروب آؤں گا تو وہ آپ کا انتظار غروب سے کچھ قبل ہی کرے گا۔ اب حنفیہ غروب سے گھنٹہ سوا گھنٹہ
قبل نماز عصر کو افضل کہتے ہیں اور شوافع و بروجہ کے مسلک کے مطابق ایک مثل پر وقت ہو جائیکے بعد تعمیل
کریں گے تو کئی گھنٹے قبل نماز افضل ٹھہرے گا تو قبیلہ قریب سے بعید تر ہوگی،

(۲) امام ترمذی کی حدیث ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ اسی طرف مشیر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز
ہمیشہ غروب کے قریب پڑھتے تھے،

(۳) امام ترمذی نے مستقل طور پر باب تأخير صلاة العید قائم کر کے حضرت ام سلمہؓ کی حدیث روایت
کی ہے کہ: "أنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر مرتبہ تم سے زیادہ تعجیل کرتے تھے اور تم عمر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
و سلمہ سے زیادہ تعجیل کرتے ہوئے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عمر میں تاخیر فرماتے تھے،

(۴) حاکم نے مستدرک میں اور دارقطنی نے سنن میں زیاد بن عبد اللہ ثقفی سے روایت کیا ہے: قال کن جوساً
مع علي في المسجد اعظم فجاء يؤذن فقال: الصلاة يا امير المؤمنين! فقال: اجلس، فجلس، ثم غار فقال له
ذلك، فقال علي: هذا الكلب يعلمنا السنة، فقال علي فبلى بنا العصر، ثم انصرفنا فرجعنا الى المكان الذي كن
فيه جلوساً فبمخشونا للركب لنزول الشمس للغروب نترأها،

زیاد کہتے ہیں کہ ہم حضرت علیؓ کے ساتھ مسجد میں بیٹھے ہوئے تھے کہ مؤذن نے اکر کہا: الصلاة يا
امير المؤمنين! آپ نے فریاد بجا دی: وہ جھوٹا ہے، کچھ دیر بعد اس نے پھر یہی لہا تو آپ نے جوب، میں فرمایا:

یہ کتابیں سنت سکھلاتا ہے، اسکے بعد اپنے اٹھ کر عصر کی نماز ال، جب ہوتا جگہ واپس آئے تو نماز
آفتاب میں شک ہو رہا تھا،

(۵) امام محمد نے کتاب الحج میں ابراہیم نخعی سے نقل کیا ہے کہ میں نے حضرت عبداللہ بن مسعود کے اصحاب
کو دیکھا کہ وہ عصر کی نماز آخر وقت میں پڑھا کرتے تھے۔

قولہ لما فیہ من تخیرات فی نکتہ نظر سے من مناف کا مسلک ارجح ہے کیونکہ شریعت نے عصر کے بعد سے
عروب تک نوافل سے روک دیا ہے، اگر عصر کو عروب سے چند گھنٹے قبل پڑھ لیں گے تو نوافل کیلئے وقت
تنگ ہو جائے گا۔ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ عصر کے لغوی معنی پھوڑنے کے ہیں اور وقت عصر بھی دن کے
پھوڑ کا ہوتا ہے جو آخری تھوڑا حصہ ہی ہونا چاہئے، پھر اس قول سے صاحب ہدایہ کا مفہود یہ نہیں ہے کہ
اس دلیل عقلی کے وجہ سے تاخیر ثابت ہوئی ہے کیونکہ ایسے امور کو اوقات میں دخل نہیں ہے بلکہ حدیث سے
جو استحباب ثابت ہو اس کا فائدہ تیسرے نوافل کی گنجائش ہے کیونکہ اس وقت اور طلع آفتاب سے پہلے ذکر
اللہ کی بڑی تفصیل آئی ہے، چنانچہ حدیث میں ہے کہ نماز فجر سے طلوع آفتاب تک ذکر اللہ کرنے والوں کے
ساتھ بیٹھنا زیادہ محبوب ہے بہ نسبت اولاد اسماعیل کے چار غلاموں کے، ان کے (ابو داؤد، ابو
یعلیٰ الموصلی، بیہقی کی روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ دنیا و مافیہا سے زیادہ محبوب ہے۔

افاندا، امام شافعی، اوزامی، لیث، اسحاق کے نزدیک عصر میں تعمیل افضل ہے، امام احمد کا ظاہری قول بھی یہی ہے
ان حضرات کا استدلال مندرجہ ذیل روایات سے ہے۔

(۱) صحیحین کی حدیث النبیؐ۔ "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی العصر والشمس مرتفعۃ حیثہ فیزیب النبیؐ
الی الخوالی فیاتیمم والشمس مرتفعۃ وبعث الخوالی من المدینۃ علی اربعۃ امیال اور بخوہ، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
عصر کی نماز ایسے وقت پڑھتے تھے کہ آفتاب بلند اور زندہ (روشن) ہوتا تھا، پھر جانیوالا خوالی تک
جاتا اور ان لوگوں کے پاس ایسے وقت پہنچا کہ آفتاب بلند ہوتا تھا، خوالی کے بعض مقامات مدینہ سے
چار میل پر یا اسکے قریب تھے،

وجہ استدلال یہ ہے کہ خوالی بقول زہری مدینہ منورہ سے دو تین میل پر ہیں (عمدہ) یہ وہ علاقہ کہلا
تا تھا جہاں مشرقی جانب صحابہ کرام کے مکانات تھے، اسی کے مقابل مغربی جانب کے سوافل تھے، اور جب عصر
کی نماز پڑھ کر تین میل جانے کے بعد بھی آفتاب بلند رہتا تھا تو یہ دلیل ہے کہ عصر میں تعمیل ہوتی تھی،

جواب یہ ہے کہ حدیث کا مضمون مختار حنفیہ پر منطبق ہو سکتا ہے، لہذا یہ ہمارے مخالف نہیں ہے، وجہ یہ
ہے کہ مولانا مالک میں سیراک کا ذکر آتا ہے، اور بعض روایات میں سیرعتی بھی وارد ہے، یعنی نماز عصر
پڑھ کر تیز رفتاری کے ساتھ دو تین فرسخ تک عروب سے قبل پہنچ سکتا تھا، اور ظاہر ہے کہ جب دن
بڑا ہوتا ہے تو آخری پڑھ پونے دو گھنٹے قبل عصر حنفیہ ہوتی ہے اور اسنے وقفہ میں تیز رفتاری سے

اتنی مسافت آسان سے طے کر سکتی ہے،

علامہ ابن فرات نے ہیں کہ صحیح بخاری میں حضرت انسؓ سے روایت ہے، کہ فصلی العصر ثم يخرج من مكة الى بني عمرو بن نوف فبدرهم يسدون العصر، کہ مسجد نبویؐ کی نماز عصر پڑھ کر بعض لوگ قبیلہ بنی عمرو بن نوف میں پہنچ کر دیکھتے تھے کہ ہاں اُن کے حضرات نماز عصر میں ہوئے تھے، موصوف فرماتے ہیں کہ اس میں بھی تاخیر عصر پر دلالت ہے کہ قبیلہ بنی عمرو کے رہنے والے عجاوبہ کرامؓ اتنی دیر سے پڑھتے تھے کہ آدمی دو تین میل مسجد نبویؐ سے پہنچ کر بھی وہاں ان کی عصر کے وقت پہنچ جاتا تھا (حدہ)، چونکہ اطراف مدینہ کے عجاوبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں وقت گزارتے تھے اسلئے ممکن ہے ان کی رعایت سے بھی آپؐ کچھ عجلت فرماتے ہوں کہ آپ کے ساتھ نماز پڑھنے والے اطراف مدینہ کے گھروں میں شام سے پہلے پہنچ جائیں،

(۲) صحیح بخاری کی حدیث عائشہؓ: "قالت: كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي العصر والشمس لم تخرج من حجرها" کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز ایسے وقت پڑھتے تھے کہ سورج حجرہ مبارکہ سے نہ نکلتا تھا، یعنی اس دھوپ یا روشنی ابھی حجرہ مبارکہ کے اندر ہوتی تھی، بقول امام طحاوی جواب یہ ہے کہ حجرہ مبارکہ چھوٹا تھا اسلئے دھوپ غروب شمس سے قریب تک رہتی تھی، بدائع میں ہے کہ حضرت عائشہؓ کے حجرہ مبارکہ کے دیواریں چھوٹی تھیں اسلئے سورج اس میں تغیر شمس تک رہتا تھا، اور یہ تو اس وقت ہے جب اندر کی روشنی مراد ہو اور اگر دروازہ سے داخل ہونے والی روشنی مراد ہو تو ان کے حجرہ کا دروازہ غروب کی طرف تھا، اس میں قریب غروب تک روشنی زیادہ ہی ہوتی رہتی ہوگی اور بالکل غروب کے قریب ہی ختم ہوتی ہوگی، لہذا حدیث عائشہؓ اور میں زیادہ تاخیر عصر پر دلیل بن جاتی ہے،

(۳) صحیحین کی حدیث رافع بن خدیجؓ: قال: كنا على مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة العصر ثم نخرج الجوز فنقسمه عشر قسم ثم يبلع فيؤكل ثم نأكل نقيبا قبل ان تغيب الشمس، کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز عصر پڑھتے، پھر اونٹ ذبح کئے جاتے اور ان کے دس حصے تقسیم کر کے پکائے جاتے اور غروب آفتاب پہلے ہم ان کا گوشت کھایا کرتے تھے، اس کا جواب بقول ابن ہمام یہ ہے کہ جو لوگ کھانے پکانے میں مشاقم ہوتے ہیں وہ اتنے وقفہ میں یہ سب کام بلا تکلف کر لیتے ہیں، نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ حدیث کسی خاص واقعہ سے متعلق ہے ورنہ ظاہر ہے کہ روزانہ عصر کے بعد اونٹ ذبح نہیں کیے جاتے تھے جیسا کہ روایت میں ہے کہ بنو سلمہ کا ایک شخص آیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہمیں اونٹ ذبح کرنا ہے اور ہماری آرزو ہے کہ آپ بھی تشریف لائیں، چنانچہ آپ عصر پڑھ کر تشریف لے گئے، پس ممکن ہے تشریف لے جانے کے بعد سے آپ نے نماز سے جلد فراغت حاصل کر لی ہو۔

قولہ والمعبر بغير القرص الخ عصر میں اتنے وقت تاخیر منتخب ہے کہ آفتاب میں نہ آیا، جواب اس تغیر کا معیار کیا ہے؟ اسکی بابت مختلف اقوال ہیں (۱) آفتاب کی شعاعیں دیواروں پر متغیر نظر آئیں۔ یہ (۱) ابن جریر (۲۸)

بن عبد اللہ حضرت ابویوب انصاریؓ سے روایت کی ہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا تزال امتی بخیر
او قال: علی الفطرة ما لم یؤخر و المغرب الی ان تشتبك النجوم۔ یہ روایت مختصر ہے اور پوری حدیث یوں ہے،
”بن مرثد بن عبد اللہ قال: قدم علينا ابو یوب غازیاً وعقبته بن عامر یومئذ علی مصرنا خرم المغرب فقام الیه ابو
یوب فقال له: ما هذه الصلوة یا عقبته؟ قال: شغلنا، قال: اما سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول:۔
لا تزال امتی بخیر اھ۔“ عبد اللہ بن مرثد کہتے ہیں کہ حضرت ابو یوبؓ جہاد کیلئے ہمارے یہاں آئے، اس وقت حضرت
عقبہ بن عامرؓ حاکم مصر تھے، انھوں نے نماز مغرب میں تاخیر کی تو حضرت ابو یوبؓ نے فرمایا: اسے عقبہ! یہ کیا
نماز ہے؟ انھوں نے عرض کیا: ہم ایک شغل میں پھنس گئے تھے، تو حضرت ابو یوبؓ نے فرمایا: کیا تم نے رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان نہیں سنا کہ میری امت ہمیشہ بہتری سے رہے گی، اصل حالت پر رہے گی
جب تک مغرب میں دیر نہ کریں گے تا رہے چمک آنے تک،

اس حدیث کو حاکم نے مستدرک میں روایت کر کے کہا ہے صحیح علی شرط مسلم، ابن ماجہ نے اس کو عباس
بن عبد المطلب سے روایت کیا ہے،

ابوداؤد کی اسناد میں محمد بن اسحاق راوی ہیں اور ان کا ثقہ ہونا حق ہے، امام مالک نے جو ان کے بارے میں
کلام کیا ہے اول تو وہ ثابت نہیں اور اگر ہو بھی تو قابل قبول نہیں ہے کیونکہ حضرت شعبہ ان کو حدیث میں مؤمنین
کا سردار فرماتے ہیں، سفیان ثوری، امام شافعی، حماد بن زید، یزید بن زریع، ابن علیہ، عبد الوارث، ابن
المبارک وغیرہ نے ان سے روایت کی ہے و اتملہ احمد و ابن معین و عامرہ اہل الحدیث، امام بخاریؒ نے کتاب
قرأت خلف الامام میں ان کی بہت زیادہ توثیق کی ہے، ابن حبان نے بھی ان کو ثقات میں شمار کیا ہے اور یہ بھی
کہا ہے کہ امام مالک نے ان کے متعلق کلام کرنے سے رجوع کر لیا اور باہمی صفائی کر کے انکو ہدیہ بھی بھیجا ہر حال
حدیث کی صحت ثابت ہونے سے مغرب کی تعجیل کا استحباب ثابت ہوا، بعض حضرات نے اسی حدیث سے مغرب کی
تاخیر کی کراہت پر استدلال کیا ہے، لیکن ابن ہمام فرماتے ہیں کہ حدیث کا مقتضی تو استحباب ہی ہے اور۔
استحباب کے ترک سے کراہت کا اثبات ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ عشاء کی تاخیر تہائی رات تک مستحب ہے مگر
اس سے زیادہ تاخیر کو نامکروہ نہیں ہے (فتح القدیر)

اگر اس پر یہ شبہ کیا جائے کہ روایت بالا میں حضرت ابو یوبؓ نے عقبہ بن عامرؓ کی تاخیر پر اعتراض و انکار کیا جو
دلیل کراہت ہے، جواب یہ ہے کہ مستحب چھوڑنے پر بھی انکار مناسب ہے (عین الہدایہ)۔

(تنبیہ) صاحب منایہ کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے صاحب ہدایہ پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہاں موصوف نے
حدیث کو دلیل عقلی سے مؤخر کیا ہے جواب یہ ہے کہ حدیث تاخیر عشاء پر بھی دال ہے لکہ الفصل بینہ و بین
المدلول :-

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

وتأخیر العشاء إلى ما قبل ثلث الليل لقوله عليه السلام لولا ان اشتق على امتی لا حشرت العشاء إلى ثلث الليل

ترجمہ: اور عشاء کو تہائی رات سے کچھ پہلے تک مؤخر کرنا (مستحب ہے) کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اگر مجھے اپنی امت پر مشقت کا خیال نہ ہوتا تو عشاء کو تہائی رات تک مؤخر کرتا۔ نشر یہ:

قوله وتأخیر العشاء إلى نماز عشاء کی تاخیر تہائی رات سے کچھ پہلے تک مستحب ہے، معلوم ہے کہ تہائی رات تک تاخیر مستحب نہیں جسکی دلیل قول ماثلاً ہے: "کأنما یصلون الغنۃ فیابین ان ینیب الشفق إلى ثلث الليل"، رواہ البخاری (تیسین) لیکن صاحب کتر کی عبارت "والعشاء إلى ثلث" میں تصریح ہے کہ تہائی رات تک تاخیر مستحب ہے۔ ابن فرشتا نے ان دونوں میں یوں تلبیق دی ہے کہ موسم سرما میں تہائی رات تک اور موسم گرما میں تہائی رات سے کچھ پہلے تک مستحب ہے لغلبۃ النوم فیہ (شبلی) علامہ عینی نے عمدۃ القاری میں ترمذی سے نقل کیا ہے کہ امام مالک امام احمد اور اکثر صحابہ و تابعین کے نزدیک تہائی رات تک عشاء کی تاخیر افضل ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اگر مجھے اپنی امت پر مشقت کا خیال نہ ہوتا تو تہائی رات تک عشاء کو مؤخر کرتا۔

قوله لولا ان اشتق الخ یہ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ نے زید بن خالدؓ سے روای اور حضرت علیؓ سے مروی ہے، حدیث ابو ہریرہؓ کی تخریج امام ترمذی، ابن ماجہ اور دارمی نے کی ہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لولا ان اشتق علی امتی لأخرت العشاء إلى ثلث الليل أو نصفہ، امام ترمذی نے اسکو حدیث حسن صحیح کہا ہے، حدیث زید بن خالد کی تخریج امام ترمذی اور نسائی نے کی ہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لولا ان اشتق علی امتی لأمرتم بالسواک عند کل صلوۃ ولا أخرت العشاء إلى ثلث الليل اھ، شیخ ملا الدین نے جو اس پوری حدیث کو امام ابو داؤد کی طرف منسوب کیا ہے یہ موعوف کا وہم ہے کیونکہ امام ابو داؤد نے صرف فضل سواک کی تخریج کی ہے تاخیر عشاء کو ذکر نہیں کیا، اور امام نووی نے جو خلاصہ میں صرف فضل تاخیر عشاء کو امام ترمذی اور ابو داؤد کی طرف منسوب کیا ہے، یہ اس سے بھی زیادہ عجیب بات ہے،

حدیث علیؓ کی تخریج بالفاظ حدیث زید۔ حافظ بن زرارہؓ نے کہا ہے (نصب الراية) اب یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ جیسے تاخیر عشاء کی بابت آپ کا ارشاد ہے "لولا ان اشتق علی امتی اھ" اسی طرح سواک کی بابت بھی یہی۔ ارشاد ہے تو جیسے سواک کرنا سنت ہے ایسے ہی تاخیر عشاء بھی سنت ہوتی چاہے پھر تاخیر عشاء کو مستحب کیسے کہا گیا؟ جواب یہ ہے کہ سواک کی سنت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موافقت کی وجہ سے ہے اور یہاں موافقت نہیں ہے، علاوہ ازیں سواک کی بابت "لامرتہم" ہے اور امر وجوب کیلئے ہوتا ہے لیکن عارض مشقت کی وجہ سے وجوب ممتنع ہو گیا تو سنت ثابت ہوگی، بخلاف تاخیر عشاء کے کہ اس کی بابت لاخرت فرمایا ہے وفعلاً مطلقاً يدل علی الاستحباب لا علی الوجوب (کفایہ، منایہ)۔

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

ولان فيه قطع السمي المنهي عنه بعداء وقيل في الصيف تعجل كيلا تنقل الجماعة والتأخير الى نصف الليل مباح لان دليل الكل هبة وهو تقليل الجماعة خارجا دليل الندب وهو قطع السمي لو احيد فيثبت الاباحت الى النصف والى النصف الاخير ممكنة لما فيه من تقليل الجماعة وقد انقطع السمي قبله

ترجمہ

اور اس لئے کہ تاخیر مذکور میں قطع ہوگی قصہ گوئی جو عشاء کے بعد ممنوع ہے، اور کہا گیا ہے کہ گرمیوں میں جلد پڑھے تاکہ جماعت کم نہ ہو جائے، اور اُدھی رات تک تاخیر مباح ہے کیونکہ دلیل کراہت جو تقلیل جماعت ہے اسکے معارض دلیل ندب ہوگئی اور وہ قصہ گوئی کا بالکل قطع ہونا ہے لہذا اُدھی رات تک اباحت ثابت ہوگئی اور نصف اخیر تک مؤخر کرنا ممکن ہے کیونکہ اس میں تقلیل جماعت ہے اور قصہ گوئی اس سے پہلے ہی منقطع ہو چکی :- تشبیہ

قولہ ولان فيه انحر یہ تاخیر عشاء کی عقلی دلیل ہے جسکی تشریح یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کے بعد قصہ گوئی سے منع فرمایا ہے، چنانچہ ائمہ ستہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کیا ہے، عن ابنی صلی اللہ علیہ وسلم انه كان يكره النوم قبلها (یعنی العشاء) والحديث بعدا، کہ آپ عشاء سے پہلے سونے کو اور اسکے بعد بات کرنے کو ناپسند کرتے تھے، اور تنہائی رات کے بعد عموماً نیند کا غلبہ ہو جاتا ہے اور لوگ قصہ گوئی میں مشغول ہونے کی بجائے سو جاتے ہیں تو تنہائی رات تک دیر کر کے نماز پڑھنے میں رات کی قصہ گوئی سے بچاؤ ہو سکتا ہے جس سے عشاء کے بعد شرعاً منع کیا گیا ہے :-

(تنبیہ) عینی اور بذل وغیرہ میں ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ، عمرؓ، ابن عباسؓ، عطاءؓ، مجاہدؓ، طاؤسؓ، اور امام مالکؓ فرماتے ہیں کہ نوم قبل العشاء مکروہ ہے حضرت عمرؓ نے تو نائم قبل العشاء کیلئے بددعا کی ہے، حیث قال: فمن نام فلا نامت مینہ، لیکن حضرت علیؓ، ابو موسیٰ اشعریؓ اور احناف وغیرہ کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ عادتاً نماز سے قبل اٹھ سکتا ہو، یا نماز عشاء کے وقت کوئی اٹھانیوالا ہو، امام طحاوی فرماتے ہیں کہ رخصت صرف دخول وقت عشاء سے قبل کیلئے ہے اسکے بعد کراہت ہے، حافظ ابن حجرؒ کہتے ہیں کہ عشاء سے پہلے سونے کی کراہت اسلئے ہے کہ عشاء کی نماز فوت نہ ہو جائے یا وقت مستحب سے نہ نکل جائے، اور بعد عشاء باتیں کرنا بھی ممانعت اسلئے ہوئی کہ صبح کی نماز قضا نہ ہو جائے، حضرت عمرؓ لوگوں کو اس بات پر مارتے تھے اور فرماتے تھے کہ شروع رات میں قصہ گوئی اور باتوں میں وقت خراب کر دے اور آخر رات میں سو دے گے پھر موصوف نے لکھا ہے کہ اس علت کے پیش نظر کوئی بڑی اور چھوٹی راتوں میں فرق بھی کر سکتا ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ دورانہی کے تحت یہ ممانعت مطلقاً ہی ہو (فتح الباری) ۱۔

(فائدہ) پھر قصہ گوئی کی ممانعت اس وقت ہے جب لایعنی قصہ گوئی ہو ورنہ مواظظ و نصائح، فقہی و حدیثی مذاکرہ

اور عبرت کی باتیں کرنیکی علماء نے اجازت دی ہے صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ کے پیش نظر جس پر امام انسائی نے
 "باب السحر فی العلم" عنوان قائم کیا ہے۔ "قال: علی بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات لیلۃ صلاۃ العشاء
 فی آخر حیاتہ فلما سلم قام فقال: اُرَایتُم بیلکم ہذہ فان علی رأس مائۃ سنۃ لبقی من ہو علی ظہر الارض احد"۔
 کہ آخر عمر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کے بعد ارشاد فرمایا: لوگو! تم آج کی رات دیکھتے ہو، جتنے
 لوگ روئے زمین پر ہیں ایک صدی کے بعد ان میں سے کوئی باقی نہ رہے گا، یعنی سب اپنے اپنے وقت
 میں اس سے پہلے ختم ہو لیں گے (یہ حکم ان لوگوں پر عائد نہیں جو اس رات کے بعد پیدا ہوں) اسی طرح امام
 ترمذی اور نسائی نے حضرت عمرؓ سے روایت کیا ہے، "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیسر عند ابی بکر اللیقہ
 فی الامر من امر المسلمین وانا معہ" کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رات گئے تک حضرت ابو بکر کے ساتھ مسلمانوں
 کے بارے میں گفتگو کرتے رہتے اور میں بھی ساتھ ہوتا تھا،

بات دراصل یہ ہے کہ شریعت جاہلی ہے کہ فاتحہ و فاتحہ خیر پر ہو، اسی لئے صبح کو بھی نماز کے بعد ہر کام کرنا
 ہے اور رات کے نماز عشاء پر ختم کر دینا ہے کہ نماز پڑھ کر سو جائے، علامہ زبیلی فرماتے ہیں کہ بعد عشاء باتوں کی
 کراہت اسلئے ہے کہ بسا اوقات لغو تک نوبت پہنچ جاتی ہے اور نماز بھی فوت ہو سکتی ہے یا تہجد کے
 عادی کی نماز تہجد فوت ہو جائیگی، لیکن اگر کوئی اہم ضرورت پیش آئے تو کوئی مضائقہ نہیں، اسی طرح قرأت
 ذکر، حکایات صالحین، فقہ اور مہمان کے ساتھ باتیں کرنا بھی بلا کراہت جائز ہیں (تبیین) برہان میں ہے کہ
 حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بعد نماز عشاء کوئی بات نہ کرے، مگر دوا دیوں کو اجازت ہے۔
 نمازی یا مسافر، اور ایک روایت خروس کھیلنے بھی ہے (رواہ الامام احمد، کذا فی الشامی)۔

قولہ وقیل فی الصیف الخ شیخ الاسلام خواہر زادہ کہتے ہیں کہ ہمارے علماء کے نزدیک جاڑوں میں اتھائی
 رات تک عشاء کو مؤخر کرنا افضل ہے، اور گرمیوں میں تعجیل افضل ہے (جامع قاضی خاں) کیونکہ گرمیوں میں
 رات بھوٹی ہوتی ہے تو تاخیر کی صورت میں نیند کا غلبہ ہو گا۔ اور یہ تقلیل جماعت کا سبب ہے گا۔

قولہ والآخر الخ فی نصف اللیل الخ اور ادھی رات تک عشاء کو مؤخر کرنا صرف مباح ہے (بلا کراہت و افضلیت
 کیونکہ اس وقت ایک دلیل افضلیت کی رہتی ہے اور ایک دلیل کراہت، جماعت کی کمی تو کراہت کی دلیل ہے
 اور ادھی رات تک کون بیٹھا باتیں کرے گا، یہ دلیل استحباب ہے، پس دونوں دلیلیں متعارض ہونے کی وجہ
 سے ساقط ہوئیں، فتبت الاباحۃ الکفایہ) محقق ابن الہمام نے اس پر اعتراض کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ چند
 مسائل اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ایسی صورت میں کراہت کو ترجیح دیجانی ہے تو نصف شب تک عشاء کی تاخیر
 مباح بھی نہ ہونی چاہئے کیونکہ مباح کی کوئی جانب مرجح نہیں ہوتی، صاحب غین الہدایہ جواب دیتے ہیں کہ
 اصل میں تو نصف شب تک نماز میں تاخیر کرنا مسنون و مستحب تھا، اور لوگوں کی کم ہمتی سے اس کا استحباب
 نہ جاتا لیکن جماعت کی کمی اور قصہ گوئی سے ہم کو روکا گیا ہے پس استحباب پر عمل درآمد بدو ان اس کراہت۔

وَيَسْتَحِبُّ فِي الْوُتْرَيْنِ يَأْتِي صَلَاةَ اللَّيْلِ أَحْنِ اللَّيْلُ فَإِنْ لَمْ يَنْقُضْ بِالْإِسْتِجَابَةِ أَوْ تَرَقَّبَ النَّوْمَ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ
السَّلَامُ مَنْ خَافَ أَنْ لَا يَقُومَ أَحْنِ اللَّيْلُ فَلْيُوتِرْ أَوْ كَمْ وَمَنْ طَمَعُ أَنْ يَقُومَ أَحْنِ اللَّيْلَ فَلْيُوتِرْ أَحْنِ اللَّيْلَ
تَوْضِيحُ اللَّفْظِ: يَأْتِي (دس) اَلْفَا - مانوس ہونا، محبت کرنا، بیش (دس) ثقہ - بھروسہ کرنا، استباہ بیدار ہونا، اور
ایثار، طاق بنانا، وتر کی نماز پڑھنا، نَوْمَ نیند، طَمَعُ (دس) طمعا - لالچ کرنا :- ترجمہ :-

اور مستحب ہے وتر میں اس کے لئے جسکو شوق ہو نماز تہجد کا آخر رات میں پڑھنا پس اگر بیدار ہونے پر اعتماد
نہ ہو تو وتر پڑھ لے سونے سے پہلے ہی، کیونکہ آپ کا ارشاد ہے کہ جسکو اندیشہ ہو کہ آخر رات میں اٹھ نہ سکے گا تو وہ
اول شب میں وتر پڑھ لے اور جسکو آخر شب میں اٹھنے کی توقع ہو تو وہ آخر شب میں وتر پڑھے :- نقش میج :-
قوله ويستحب الخ وتر کی تاخیر خیریت تک مستحب ہے مگر اس شخص کیلئے جسکو آخر شب میں بیدار ہونے پر اعتماد
ہو کیونکہ ارشاد نبوی ہے "من خاف ان لا يقوم اھ" مسلم عن جابر (ا) جسکو اندیشہ ہو کہ رات کو اٹھ نہیں سکوں گا
اسکو اول شب ہی میں وتر پڑھ لینے چاہئیں اھ :-

قوله وَاٰخِرُ اللَّيْلِ لَفْظٌ اَخْرَجَ مِنْصُوبٌ وَمَرْفُوعٌ وَفَوْضٌ مَرْفُوعٌ هُوَ مَرْفُوعٌ مَرْفُوعٌ هُوَ مَرْفُوعٌ مَرْفُوعٌ هُوَ مَرْفُوعٌ
اور تقدیر عبارت یوں ہوگی "ان یوتر آخر اللیل" اور مرفوع ہوئی صورت میں یستحب کے فاعل کے قائم مقام
ہوگا، اور بعض نسخوں میں عبارت یوں ہے ویستحب فی الوترین یالف صلوٰۃ اللیل تاخیر ما الی آخر اللیل اھ
وہو ظاہر :- (بقیہ ص ۲۹۱)

کے نہ ہو سکتا اسلئے صرف ایلحت رہ گئی، چنانچہ اس استحباب مسنون پر عمل درآمد نہ کرنے سے قابل ملامت
نہیں سمجھا جائے گا اور نہ ایسا کرنا بے پروائی شمار ہوگا (عین الہدایہ) :-
قوله قطع السمر بواحد الخ اس سے مراد بطریق مبالغہ قصہ گوئی کا بالکلیہ منقطع ہونا ہے اسلئے کہ جب شخص واحد کے
بھی قصہ گوئی متحقق نہ ہو تو دو اور دو سے زائد سے بطریق ادنیٰ متحقق نہ ہوگی پس قطع السمر بواحد اقتضاد عموم میں
ما جاء فی رجل کی نظیر ہوگی، بعض نسخوں میں بجائے بواحد کے بواحدہ ہے جو مرہ کی صفت ہے ای قطع السمر بمرہ
واحدہ، وہو ظاہر فی المراد :-

قوله والی النصف الاخر الخ اور ادھی رات کے بعد تک عشا کی تاخیر مکروہ ہے کیونکہ جماعت میں لازمی
طور پر کمی آئے گی، یہاں قصہ گوئی کا انقطاع اور اسکی وجہ سے استحباب سو وہ پہلے ہی حاصل ہو چکا، غرض کہ اس
تاخیر سے استحباب تو کچھ حاصل نہ ہوا البتہ تعلیل جماعت کی کراہت ہو گئی اور جب استحباب کے ہوتے ہوئے
کراہت کی ترجیح نہی ثواب بغیر دلیل استحباب صرف کراہت کو یقیناً ترجیح رہے گی، پھر عینی نے قیہ سے نقل کیا
ہے کہ یہ مکروہ تحریمی ہے جو بظاہر مشکل ہے :-

محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

وَإِذَا كَانَ يَوْمٌ غَيْمٌ فَلَمُسْتَحَبٌّ فِي الْغَيْمِ وَالظُّهْرِ وَالْمَغْرِبِ تَأْخِيرُهَا وَفِي الْعَصِيِّ وَالْعِشَاءِ تَجِيلُهَا لَا
فِي تَأْخِيرِ الْعِشَاءِ تَقْلِيلُ الْجَمَاعَةِ عَلَى اعْتِبَارِ الْمَطَرِ وَفِي تَأْخِيرِ الْعَصِيِّ تَوْهَمُ الْوُقُوعِ فِي الْوَقْتِ
الْمَكْرُوهِ وَلَا تَوْهَمُ فِي الْغَيْمِ لَا تَلْتَمِثُ الْمَدَامَةُ مَدِيدَةٌ عَنْ ابْنِ حَنِيفَةَ التَّأْخِيرُ فِي الْكُلِّ الْمَحْتَبُّ
الْأَثَرُ أَنَّهُ يَجُوزُ الْأَدَاءُ بَعْدَ الْوَقْتِ لَا قَبْلَهُ

توضیح اللفظ:

غیم بادل، اس میں ایک لغت غین بھی ہے، مطر بارش، مدیدہ طویل مدت ہے۔ ترجمہ: اور جس روز اگر ہو تو فجر، ظہر اور مغرب کی تاخیر مستحب ہے اور عصر و عشاء میں تعمیل، کیونکہ تاخیر عشاء میں تعمیل جماعت ہوگی بارش کے خطرہ سے اور تاخیر عصر میں مکروہ وقت شروع ہو جانے کا گمان ہوگا، اور فجر میں یہ گمان نہیں ہو سکتا کیونکہ وقت زیادہ ہوتا ہے، اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ سب نمازوں میں تاخیر مستحب ہے بغرض احتیاط کیا نہیں دیکھتے کہ وقت کے بعد ادا جائز ہے نہ کہ وقت سے پہلے۔ تشبیہ: قولہ وَاِذَا كَانَ يَوْمٌ غَيْمٌ الخ سابق میں جو اوقات استحباب بیان کئے گئے ہیں یہ اس وقت ہے جب آسمان ابر آلود نہ ہو، اور اگر آسمان ابر آلود ہو تو اس کا ضابطہ عین مع غین ہے یعنی، کل ماکان فی اوله عین تعمیل فی الغین و الباقی یؤخره کہ جن نمازوں کے شروع میں حرف عین ہے یعنی عصر اور عشاء ان کو اگر کے دن جلد پڑھنا مستحب ہے کیونکہ عصر کی تاخیر میں مکروہ وقت شروع ہو جانے کا اندیشہ ہے اور عشاء کی تاخیر میں بارش کے خطرہ سے تعمیل جماعت کا خوف ہے، اور ان کے علاوہ یعنی فجر و ظہر اور مغرب کو تاخیر سے پڑھنا مستحب ہے کیونکہ ان میں وقت کافی ہوتا ہے لہذا تاخیر میں کوئی خطرہ نہیں ہے،

وقایہ، کنز الدقائق، نیایح، تحفہ، محیط میں یہی تفصیل مذکور ہے اور صاحب کتر نے، و ما فیہ عین یوم غین سے اسی کو بیان کیا ہے، لیکن مبسوط میں بہر صورت مغرب کی تعمیل کو لکھا ہے ابر ہو یا نہ ہو، اور علامہ زیلعی نے لکھا ہے کہ حسن بن زیاد نے امام صاحب سے بادل کے روز سب نمازوں میں تاخیر کے استحباب کو نقل کیا ہے (تبيين الحقائق) فقیہ ابو احمد عیاضی نے بھی صحت و فساد پر نظر رکھتے ہوئے احتیاطاً اسی کو اختیار کیا ہے و کذا فی المبسوط، وجہ یہ ہے کہ اگر کے دن نماز اگر وقت سے پہلے پڑھی گئی تو صحیح ہی نہ ہوگی اور وقت کے بعد پڑھی گئی تو ادا ہو جائے گی۔

قولہ علی اعتبار المطر الخ یعنی اگر بادل کے دن عشاء کی نماز تاخیر سے پڑھی جائے تو لوگ بارش کے خطرہ سے مسجد کی حاضری میں سستی کریں گے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو یہ ارشاد فرمایا ہے، "اذا ابتلت النعال فالصلوة فی الرحال"، کہ جب جوتے بھیگ جائیں تو اپنی اپنی قیام گاہ پر نماز پڑھ سکتے ہو، اس رخصت کو اگر بنا کر جماعت میں حاضر ہوئیے قاصر رہیں گے، اس طرح عشاء کی تاخیر تعمیل جماعت کا باعث ہوگی (نہایہ) محمد حنیف غفرلہ گنگوہی

فصل فی الاوقات التي نكرو فيها الصلوة

لا تجوز الصلوة عند طلوع الشمس ولا عند قيامها في الظهيرة ولا عند غروبها .
ترجمہ

یہ فصل ان اوقات کے بیان میں ہے جن میں نماز مکروہ ہے، نماز جائز نہیں ہے طلوع آفتاب کے وقت اور نہ دوپہر میں قیام آفتاب کے وقت اور نہ غروب آفتاب کے وقت : تشبیہ :

قولہ فصل الخ چونکہ سابق میں مستحب اوقات کا بیان ہوا ہے تو اب اسکے مقابل مکروہ اوقات کا بیان بھی ضروری ہے اسلئے اس فصل میں اوقات مکروہہ کو بیان کر رہے ہیں، پھر اس فصل میں گوان اوقات کا بھی ذکر ہے جن میں نماز بالکل جائز ہی نہیں تاہم اس فصل کو اوقات مکروہہ کے نام سے تعبیر کرنا یا تو باعتبار غالب ہے اور یا اس لحاظ سے ہے کہ یہاں کراہت عدم جواز سے عام ہے لان فی کل مالایجوز کانت الکراہت ثابتہ ایضاً اور یہ عنوان ایسا ہی ہے جیسے باب البیع الفاسد کا عنوان کہ اس میں صرف بیوع فاسدہ ہی نہیں بلکہ بیوع باطلہ کا بھی ذکر ہے۔ کذا فی النہایۃ (حاشیہ) :-

قولہ البتہ تحرہ فیہ الخ تحقیق ابن البہام کہتے ہیں کہ یہاں کراہت کے لغوی معنی مراد ہیں جو عدم جواز اور مطلوب عدم وغیرہ تمام باتوں کو شامل ہے، یا فقہاء کے لغوی معنی مراد ہیں یعنی مکروہ تحریمی، چنانچہ اصول فقہ میں طے ہو چکا ہے کہ ظنی الثبوت ممانعت جبکہ اپنے موجب ہوئی نہ ہو مفید کراہت تحریمی ہوتی ہے جو بمقابلہ واجب ہوتی ہے، ہاں اگر ممانعت قطعی الثبوت ہو تو پھر مفید حرمت ہوتی ہے جو فرض کے مقابل آتی ہے اور کراہت تنزیہی مندوب کے مقابلہ میں آتی ہے، اور یہاں حرمت ظنی ہے اسلئے کراہت تحریمی پر محمول ہوگی، اب یہ کراہت جب نماز میں ہو پس اگر وقت میں نقصان کی وجہ سے ہو تو جس نماز کا ثبوت کامل وقت کے سبب ہوا ہو وہ ان اوقات میں صحیح نہ ہوگی لیکن اس وجہ سے نہیں کہ کراہت تحریمی ہے بلکہ اسلئے کہ جو نماز کامل واجب ہوئی ہے وہ ناقص ادا نہیں ہو سکتی، اسی لئے صاحب ہدایہ "لا تجوز الصلوة"، کہہ رہے ہیں (فتح القدیر) :-

قولہ لا تجوز الصلوة الخ طلوع آفتاب وغروب آفتاب اور استواء الشمس کے وقت نماز پڑھنا جائز نہیں کیونکہ ان اوقات ثلاثہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت متعدد صحابہ کرام کی روایات سے ثابت ہے جیسا کہ تفصیل آگے آرہی ہے، یہاں تو یہ بات قابل غور ہے کہ "لا تجوز الصلوة" سے صاحب ہدایہ کی مراد کیا ہے ؟ اس واسطے کہ مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں ان اوقات میں فرائض جائز نہیں ہیں اور بعض روایات کے مطابق نوافل بھی جائز نہیں، اور امام شافعی کے نزدیک ان اوقات کے اندر فرائض تو ہر جگہ اور ہر شہر میں جائز ہیں رہے نوافل سو وہ صرف مکہ میں جائز ہیں۔

اب اگر "لا تجوز الصلوة" میں الف لام کو محسن کیلئے مان کر صلوٰۃ سے مراد فرائض اور نوافل سب ہوں تو نوافل کا جائز نہ ہونا لازم آئے گا، اور جب نوافل جائز نہ ہوئے تو اگر کوئی شخص ان اوقات

میں نوافل شریعہ کے فاسد کر دے تو ان کی قضاء واجب نہیں ہونی چاہئے حالانکہ ان کی قضاء واجب ہے جیسا کہ
شمس اللامۃ سرخسی نے اپنے اصول میں بلا ذکر خلاف بیان کیا ہے اور امام ترمذی نے جامع صغیر میں کہا ہے کہ وجوب
تقضاء شیخین کے نزدیک ہے، اور اگر الصلوٰۃ سے مراد صرف فرض نماز ہو کہ وہ جائز نہیں اور نفل جائز ہے لیکن
مکروہ ہے تو پھر تجویز نوافل کے سلسلہ میں حدیث عقبہ کو جو آگے آرہا ہے امام شافعی پر حجت بنانا صحیح نہیں
ہوتا حالانکہ صاحب ہدایہ ائذہ کہہ رہے .. والحديث باطلاً حجة على الشافعي ..

صاحب ہدایہ نے الف لام کو برائے جنس بیکر فرض و نوافل دونوں کو متبادل مانا ہے اور نوافل کے وجوب
تقضاء بالشرع کا جواب یہ دیا ہے کہ عدم جواز سے مراد عدم حلت ہے جو عدم صحت سے عام ہے اور لا تجوز کے معنی
یہ ہیں کہ اس کا کرنا شرعاً حلال نہیں ہے لیکن اگر کسی نے شروع کر دیا تو لازم ہو جائے گی جیسے بیع فاسد جائز نہیں
یعنی شرعاً حلال نہیں ہے لیکن اگر کسی نے بیع فاسد کر لی تو قبضہ کے بعد صحیح ہو جائے گی اور جو چیز خریدی ہے۔
قبضہ کے بعد اس پر ملکیت ثابت ہو جائے گی، صاحب عنایہ فرماتے ہیں کہ اس جواب پر یہ لازم آتا ہے کہ
فرائض میں عدم جواز کے معنی الگ ہیں اور نوافل میں اس کے معنی اور ہیں فانہ یجوز فیہا من قبیل نہی یقتضی
القبض المعنی فی غیرہ بجا و رہ جواز ذلک یقتضی الکراہۃ کما عرف فی اصول الفقہ، بعض شراح نے الف لام کو
ایک ذریعہ مخصوص یعنی فرض کیلئے مانا ہے اور کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اوقات مکروہہ میں نفل نماز پڑھے تو
جائز ہے لیکن مکروہ ہے، امام کرخی اور اسپجانی سے یہی منقول ہے، صاحب عنایہ کہتے ہیں کہ اس جواب
پر بھی حدیث کو امام شافعی پر حجت قرار دینا مستقیم نہیں ہوتا،

بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ لا تجوز الصلوٰۃ میں صلوٰۃ سے مراد فرض نماز ہے اور حدیث کا ر
حجت ہونا بھی بجا ہے اسلئے کہ ”ہنا نا ان نفسی اھ“ میں فرض و نفل دونوں نمازیں مراد ہیں تو دلیل مدلول
سے عام ہوئی اور یہ جائز ہے، صاحب عنایہ کہتے ہیں کہ یہ جواب بھی مخدوش ہے اس واسطے کہ حدیث میں جو
نہی ہے اس میں تین ہی صورتیں ہیں، پہلی یہی ہے مراد فرض اور نفل دونوں میں عدم جواز ہوئے دونوں میں
جواز مع الکراہۃ مراد ہوئے فرض میں عدم جواز مراد ہو اور نفل میں جواز مع الکراہۃ، پہلی صورت میں وہ
بات لازم آئے گی جو امام کرخی اور اسپجانی سے منقول ہے، اور دوسری صورت میں حدیث کا امام شافعی
پر حجت ہونا اس وقت ہو سکتا ہے جب یہ بات ثابت ہو جائے کہ ہمارے اصحاب فرض و نفل دونوں میں
جواز مع الکراہۃ کے قائل ہیں اور امام شافعی جواز بلا کراہۃ کے قائل ہیں۔ ولم اطلع علی ذلک فیما وحدث
من النسخ، اور تیسری صورت میں لفظ واحد سے لافظی سبیل الکنا یہ دو معنی کا مراد ہونا لازم آتا ہے جو جائز
نہیں، اس کے بعد صاحب عنایہ فرماتے ہیں واری ان المراد عدم الجواز فی الغرض والنفل علی بعض الروایات کما
ذکرنا ولا یلزمہ ما نقل عن الکرخی والاسیجانی لانه اختار خلافہ، والشرع اعلم :-

لحدیث عقبہ بن عامرؓ قال ثلثة اوقات بہا نارسول اللہ علیہ السلام ان یصلی وان یقبر فیہا موتانا عند طلوع الشمس حتی ترتفع وعند زوالہا حتی تزول وحين تضيف للغروب حتی تغرب وامر ان یقولہ وان یقبر صلوۃ الجنائزۃ لآن الدفن غیر مکروہ -

توضیح العصر

اوقات جمع وقت، بہانا نہیا منع کرنا، نقبر ان (ض) قبر ان، المیت، دفن کرنا، موتی جمع میت مردہ، تضيف تضيف مائل ہونا، ترجمہ :

حدیث عقبہ بن عامرؓ کی وجہ سے کہ "تین اوقات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں نماز پڑھنے سے اور اپنے مردوں کو دفن کرنے سے منع فرمادیا، غروب آفتاب کے وقت یہاں تک کہ بلند ہو جائے اور زوال آفتاب کے وقت یہاں تک کہ زوال ہو جائے اور غروب کی طرف مائل ہونے کے وقت یہاں تک کہ غروب ہو جائے" اور ان نقبر سے مراد نماز جنازہ ہے کیونکہ دفن کرنا مکروہ نہیں ہے۔ - نقش یہ :

قولہ لحدیث عقبہ الخ اس حدیث کی تخریج امام بخاریؒ کے علاوہ تمام اصحاب ستہ نے کی ہے "قال ثلث ساعات کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیانا ان یصلی فیہن اوان یقبر فیہن موتانا، حين تطلع الشمس بازغۃ حتی ترتفع وحين یقوم قائم الظہیرۃ حتی تمیل الشمس وحين تضيف الشمس للغروب حتی تغرب" حضرت عقبہؓ فرماتے ہیں کہ تین اوقات ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں نماز پڑھنے اور اپنے مردوں کے دفن کرنے سے منع فرماتے تھے، ایک تو اس وقت جب سورج نکلے چمکتا ہوا یہاں تک کہ وہ بلند ہو جائے، دوسرے اس وقت جب سیدھا کھڑا ہو دوسرا کھڑا ہو نیوالا یہاں تک کہ سورج ڈھل جائے، تیسرے اس وقت جب آفتاب ڈوبنے کی طرف مائل ہو۔

قولہ ثلثۃ اوقات الخ اس پر یہ شبہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث میں تین اوقات کی تصریح ہے جو مفید الاختصاص ہے حالانکہ فقہاء نے اوقات مکروہہ تین کے علاوہ اور بھی ذکر کئے ہیں جو شرعی عدد منصوص کے ابطال کو مستلزم ہے جو آج یہ ہے کہ دیگر اوقات مکروہہ اوقات ثلثہ کے معنی میں نہیں ہیں چنانچہ اوقات ثلثہ میں نماز جنازہ، سجدہ تلاوت، قضا، فرائض جائز نہیں بخلاف دیگر اوقات کے کہ ان میں جائز ہے اور جب یہ اوقات معنی مختلف ہوئے تو عدد منصوص کا ابطال لازم نہیں آتا بلکہ ان میں سے ہر ایک مستقل دیں سے ثابت ہوگا چنانچہ اوقات ثلثہ حدیث عقبہ سے ثابت ہیں اور دیگر اوقات صحیحین کی حدیث ابو سعید خدریؓ "قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لا صلوۃ بعد صلوۃ الصبح حتی تطلع الشمس ولا صلوۃ بعد صلوۃ العصر حتی تغرب الشمس سے ثابت ہیں (عنا یہ) :-

قولہ حتی ترتفع الخ ارتفاع شمس کا معیار کیا ہے جس میں نماز مباح ہو جاتی ہے؟ اسکی بابت مختلف اقوال ہیں اصل یعنی مبسوط میں مذکور ہے کہ جب آفتاب طلوع ہو کر ایک دو نیزہ بلند ہو جائے تو نماز مباح ہو جاتی ہے، اس (باقی برص ۲۹۷)

والحدیث باطلاً فقد حجةً على السند نعم فی تخصیص الفرائض وجملة

ترجمہ

اور حدیث اپنے اطلاق کی وجہ سے امام شافعی پر ثابت ہے فرائض اور مکہ کیسے تخصیص کرنے میں
نکس ہے: قولہ والحدیث باطلاً کہ اسکو سمجھنے کیلئے مذاہب ائمہ کی تشریح ضروری ہے، وجہ ناجائز ہے کہ داف
ظاہری کے نزدیک غروب اور طلوع و غروب اور استواء شمس کے وقت نماز جنازہ ہے کیونکہ ان اوقات
بقیہ ص ۲۹۶)

قول کی اصل حدیث عمرو بن ہارث سے ہے، شیخ ابوبکر محمد بن الفضل فرماتے ہیں کہ انسان جب تک قرص آفتاب پر نظر رہا
اسکے اس وقت تک آفتاب کو طلوع ہی سمجھا جائے گا اس وقت میں نماز مبارک نہ ہوگی اور جب نظر جائے گا جو ہو
جائے تو سمجھ لو کہ ارتفاع شمس ہو گیا اور نماز مبارک ہو گئی۔ فقہ ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ ہموار زمین پر ایک
نشت رکھ کر دیکھا جائے اگر دھوپ اسکے کناروں پر واقع ہو تو سمجھا جائے گا کہ ابھی آفتاب طلوع میں ہے تو نماز
مبارک نہ ہوگی اور جب طلعت کے جوف میں واقع ہو تو سمجھا جائے گا کہ ارتفاع شمس ہو گیا ہے نماز باج ہوگی۔ محیط (کنایہ)
قولہ والمراد بقولہ الحدیث عقبہ میں "ان نقبر" سے کیا مراد ہے؟ ایک کروہ ظاہر حدیث کو لیکر کہتا ہے کہ ان تین اوقات
میں دفن کرنا مکروہ ہے، بیہقی کہتے ہیں کہ مخالفت دفن سے نماز جنازہ کی مخالفت نہیں نکلتی اور یہ بہت سے اہل علم کے
نزدیک رات میں دفن کرنے پر معمول ہے، موصوف نے کتاب المعرفہ میں کہا ہے کہ اس حدیث کو یسوع بن القاسم نے
بھی بیٹ کی طرح روایت کیا ہے اور یہ اعتقاد بھی کیا ہے کہ علی بن رباح نے حضرت عقبہ سے دریافت کیا: ایدفن
باللیل؟ تو فرمایا: ہاں، حضرت ابوبکرؓ تو رات ہی میں دفن ہوئے تھے، ابو داؤد نے بھی طلوع و غروب کے وقت دفن
کرنے کا باب قائم کر کے یہی حدیث عقبہ بیان کی ہے، لیکن اکثر علماء ان اوقات میں نماز جنازہ کے کروہ ہونی کی طرف
گئے ہیں حضرت ابن عمرؓ سے بھی یہی مروی ہے، طاہر، ثوری، ابن ابی شیبہ، احمد، اسحاق اور اصناف اسی کے قائل
ہیں۔ اور امام ترمذی نے بھی حدیث کو اسی پر معمول کر کے، باب ما جاء فی کراہیۃ علوۃ الجنائزۃ عند طلوع الشمس وعند
غروبہا، عنوان قائم کیا ہے اور ابن المبارک سے بھی "ان نقبر" کے معنی نماز جنازہ کے نقل کئے ہیں، اور اس معنی
پر معمول کرنا اسلئے ہے کہ ابوحنیفہؒ بن شاہین نے کتاب الجنائز میں یث بن سعد کے طریق سے حدیث عقبہ روایت
کی ہے، قال: ہنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یصلی علی موتانا عند ثلاث عند طلوع الشمس ۱۵، (غیب الاریہ زیادہ)
مجاہد ہدایہ نے اس قول میں یہی بتایا ہے کہ حدیث میں "ان نقبر" سے مراد نماز جنازہ ہے کیونکہ ان اوقات میں مردہ
و دفن کرنا بالاجماع مکروہ نہیں ہے جیسا کہ شیخ ابو حامد، صاحب حاوی اور شیخ نسیر نے تشریح کی ہے (ذکرہ -
النووی فی کتاب الجنائز) قال ابن الملک المراد من علوۃ الجنائزۃ لان الدفن غیر مکروہ، البتہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ
ان اوقات میں نماز پڑھنا مکروہ ہے ان میں نماز جنازہ پڑھ سکتے ہیں اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے:-

نماز پر مناصحانہ کی ایک جماعت سے ثابت ہے، لیکن جمہور اسکے خلاف ہیں، پھر ان میں بھی اختلاف ہے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ مذکورہ اوقات میں وہ نمازیں جائز نہیں جن کیلئے کوئی سبب نہیں ہے اور جن کیلئے کوئی سبب ہو جیسے نذر کی نماز اور قضاء قوائت تو وہ جائز ہیں، امام نووی روضہ میں لکھتے ہیں کہ "ان مکروہ اوقات میں فرائض، معمول کے مطابق سن و نوافل جائز ہیں۔ اسی طرح نماز جنازہ، سجدہ تلاوت، سجدہ شکر، دو گانہ طواف، نماز کسوف بھی جائز ہے اور اصح قول یہ نماز استسقاء بھی مکروہ نہیں ہے، اور مطلقاً نوافل جن کا کوئی سبب نہ ہو پھر مکہ معظمہ کے مکروہ ہیں البتہ وہاں جائز ہیں۔"

امام مالک اور امام احمد فرماتے ہیں کہ اوقات مذکورہ میں نوافل حرام ہیں نہ کہ فرائض، اور امام احمد نے طواف کی دو رکعت کو بھی جائز قرار دیا ہے (درقات) بذل میں، سیکہ امام مالک، شافعی، احمد، اسحاق، اور زاعی کے نزدیک فائزہ نماز کی قضاء ہر وقت جائز ہے، لیکن احناف کے نزدیک طلوع و غروب اور استواء کے وقت نماز جو بھی ہو اور کہیں بھی ہو پڑھنا جائز نہیں، احناف کے مستدلات حسب ذیل ہیں،

(۱) حدیث عقبہ بن عامرؓ جو صاحب ہدایہ نے پیش کی ہے اور صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریح گذر چکی، وجہ استدلال یہ ہے کہ حدیث عقبہ میں جو نہ نماز کی ممانعت علی الاطلاق ہے فرائض ہوں یا نوافل، نیز ممانعت ہر جگہ کیلئے عام ہے مگر ہو یا کوئی دوسری جگہ، تو امام شافعی کا اس ممانعت کو فرائض کے علاوہ نمازوں کے ساتھ یا مکہ معظمہ کے ساتھ خاص کرنا صحیح نہیں ہے، صاحب ہدایہ نے، "والحدیث باطلاقہ" سے یہی بتلایا ہے،

(۲) حدیث ابو سعید خدریؓ۔ قال: سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم: لا صلوة بعد صلوة الصبح حتی تطلع الشمس ولا صلوة بعد صلوة العصر حتی تغیب الشمس۔ متفق علیہ۔ (۲) حدیث ابن عمرؓ۔ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: لا یتجرى احدکم فیصلی عند طلوع الشمس ولا عند غروبها۔ متفق علیہ۔ (۳) حدیث عمرو بن السلام قال: صلی الصبح ثم اقص عن الصلوة حتی تطلع الشمس فاذا طلعت فلا تصل حتی ترتفع۔ مسلم (۴) حدیث عبد اللہ الصنابغی۔ انه علیہ السلام قال: الشمس تطلع ومعها قرن الشیطان فاذا ارتفعت فارقتها واذا استوت فارقتها (وفیہ) نہی النبی علیہ السلام عن الصلوة فی تلك الساعات۔ نسائی (۵) حدیث ابن عمرؓ۔ انه علیہ السلام قال: اذا بدا جب الشمس فاحض والصلوة حتی تبرزوا اذا غاب جب الشمس فاحض والصلوة حتی تغیب۔ مسلم (۶) حدیث عائشہؓ۔ قالت: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: لا یتجرى ابصلوا تکو طلوع الشمس ولا غروبها فتصلوا عند ذلك۔ مسلم،

امام شافعی وغیرہ فرائض کے سلسلہ میں حدیث صحیح پیش کرتے ہیں، "انه علیہ السلام قال: من نام عن صلوة او نسیها فليصلها اذا ذكرها۔" (بخاری عن ابی ہریرہؓ) نیز روایت زید بن اسلم میں ہے "انه علیہ السلام قال: اذا رقد احدکم عن الصلوة او نسیها ثم فرغ اليها فليصلها كما كان يصليها في وقتها (رواه مالك عرسلاً) ان روايتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ فرائض ممنوع نہیں ہیں وہ ان مکروہ اوقات میں بھی پڑھے جاسکتے ہیں اور ہر جگہ پڑھے جاسکتے ہیں رہے نوافل

سودہ حدیث عقبہ کی وجہ سے ان اوقات میں مکروہ ہیں۔ لیکن حدیث ابو داؤد کی وجہ سے جس میں نہ مظلمہ کا نسخہ کیا گیا ہے یا حدیث جبر بن مطعم نہ یا بنی عبد مناف بالاعتصاف بہذا البیت وعلی آیتہ ساعة شاذ من لیل اذ فہار (سنن اربعہ، حاکم، ابن حبان) کی وجہ سے کہ ان عبد مناف کے لوگو بیت اللہ کا طواف کرنے پر یہاں نماز پڑھنے سے کسی وقت بھی لوگوں کو نہ روکو دن رات میں جس وقت چاہیں نماز پڑھ سکتے ہیں، امام شافعی مکہ معظمہ میں نوافل کی ہمہ وقت اجازت دیتے ہیں،

احناف کی طرف سے اس استدلال کے دو جواب ہیں ایک الزامی دوسرا تحقیقی، الزامی جواب یہ ہے کہ قدش من نام عن صلوٰۃ کا مطلب اگر یہ لیا جائے کہ دن رات میں جب بھی یاد آجائے مکروہ اوقات ہوں یا صحیح نماز پڑھنے کی اجازت ہے، تو حدیث عقبہ بن عامر سے اسکی تخصیص ہو جائیگی کیونکہ حدیث من نام عن صلوٰۃ عام ہے جو سب اوقات کی شامل ہے اور حدیث عقبہ صرف تین وقت کی تخصیص کرتی ہے حالانکہ امام شافعی تخصیص نہیں کر رہے ہیں، نیز جو شخص سوئے کے بعد دن نکلے اٹھا تو آیا یہ ادائیگی کہلائیگی یا قضاء؟ اگر ادا ہے تو پھر اوقات کی تخصیص نہیں رہی کیونکہ یہ وقت بھی نماز فجر کی ادائیگی کا ہوا، اور اگر قضاء ہے تو یہ سب بالاجماع اس کیلئے نہیں ہے پس اوقات مکروہہ کی حدیث ترک کرنیکی کوئی وجہ نہیں ہے، پھر حدیث میں نماز چھوڑ کر سونا عام ہے خواہ نماز فرض چھوڑی ہو یا نفل، پس حدیث کو فرائض کے ساتھ کیوں خالص کیا گیا اور نوافل پر کیوں نہیں مہولی کیا گیا؟ چنانچہ دوسری صحیح حدیث میں ہر کہ رات کو سو جانے کی وجہ سے اگر کسی کا ورد رہ گیا ہو تو اسکو طلوع آفتاب کے بعد دوپہر سے پہلے پڑھ لیتا چاہئے علیٰ ہذا اگر نہیں آپ سے تہجد کی نماز رہ جاتی تو اسی طرح طلوع آفتاب تک ادا فرما لیتے تھے، علاوہ ازیں مطلقاً بھی یاد آئے پڑھ لینے کا حکم تو امام مالک، شافعی، احمد بھی نہیں دیتے بلکہ اگر یاد آئے کے وقت وہ محدث محدث اکبر یا اعفر ہو تو ازالہ حدیث کے بعد ہی ادا کرے گا، پس جیسے دوسری احادیث کی بنا پر ازالہ حدیث کی قید لگائی گئی ایسے ہی صحاح وغیر صحاح کی احادیث مذکورہ کی بنا پر اوقات منہیہ نہ ہونے کی قید بھی لگائی جائے گی،

تحقیقی جواب یہ ہے کہ حدیث من نام عن صلوٰۃ اہم سے یہ سمجھنا کہ صبح کو طلوع آفتاب کے وقت جاگنے سے نماز پڑھنے کی اجازت معلوم ہوتی ہے، صحیح نہیں ہے کیونکہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث صحیحین وغیرہ میں اور حدیث عائشہؓ صحیح مسلم میں اس کے معارض موجود ہیں کہ "طلوع یا غروب آفتاب کے وقت تمہیں دانستہ نماز نہیں پڑھنی چاہیے" اور ظاہر یہ کہ جو طلوع آفتاب کے وقت جاگے گا وہ دانستہ ہی نماز پڑھے گا۔ حالانکہ حدیث سے عراحتہ اسکی مانفت معلوم ہو گئی۔ بہر حال حدیث عقبہ بلا معارضہ رہ جاتی ہے جس میں اوقات ثلثہ کے اندر عام نماز کی مانفت ہے فرض ہو یا نفل۔ اور حدیث جبر بن مطعم کا جواب یہ ہے کہ بے شک امام ترمذی نے اسکی تصحیح کی ہے، ابن حبان اور ابن خزیمہ نے اسکو اپنی اپنی صحیح میں بیان کیا ہے، حاکم، احمد، ابو داؤد، ابن ماجہ، نسائی نے بھی اسکو روایت کیا ہے اسلئے حدیث کی صحت میں کوئی شبہ نہیں۔ لیکن یہ حدیث عام اوقات کے متعلق ہے، اور حدیث عقبہ خاص ہے لہذا اسکو پہلی حدیث کیلئے مخصوص ماننا پڑے گا بالخصوص امام شافعی کے اصول پر، اور اگر بالفرض تخصیص نہ بھی مانی جائے تب بھی جبر بن مطعم

کی حدیث سے یہ تو ظاہر ہوتا ہے کہ اوقات مکروہہ میں یہ جواز کو بھی شامل ہے، اور حدیث عقبہ سے عراستہ ان اوقات میں نماز کا حرام ہونا معلوم ہو رہا ہے پس ایک روایت سے دلالت اباحت اور دوسری روایت سے عراستہ حرمت معلوم ہو رہی ہے لہذا روایت حرمت یعنی حدیث عقبہ ہی راسخ ہوگی، اور چونکہ حدیث عقبہ کی قوت اور اوقات ثلاثہ کی کراہت مشہور و معروف ہے اسلئے بعض روایات میں جو اس کا استناد آیا ہے اسکو ترجیح نہیں دی جائے گی،

حافظ تورپشتی فرماتے ہیں کہ اگر لاتمنوا کا حکم صلوٰۃ فی الاوقات المکروہہ کی بنا پر ہوتا تب تو امام شافعیؒ کا استدلال صحیح ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ دراصل اسکی وجہ یہ ہے کہ قریشی قبائل بیت اللہ کے چاروں طرف سکونت پذیر تھے اور ہر قبیلہ کیلئے ایک ایک مخصوص باب تھا جو اب تک بھی ان کی طرف منسوب ہے جیسے باب بنی شیبہ، باب بنی ہاشم، باب بنی مخزوم، اب اعراف کے لوگ بوقت دخول فی المسجد ان قبائل کے اوپر ہو کر گزرتے تھے اور بس اوقات بوقت شب وہ قبائل دروازے بند کر دیتے تھے، جس سے زائرین مسجد اور طائفین حرم محروم رہ جاتے تھے، جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی اطلاع دی گئی تو آپ نے ان قبائل کو حکم فرمایا کہ تم کسی وقت بھی دروازے بند نہیں کر سکو گے شب و روز کھول کر ہی رکھنا پڑے گا۔

قولہ فی تخصیص الفرائض الخ یہاں ہدایہ کے نسخے مختلف ہیں، پیش نظر نسخہ تو یہ ہے، "والحدیث باطلاقہ حجۃ علی الشافعی فی تخصیص الفرائض وبمکتہ"، اور بعض نسخوں میں عبارت یوں ہے، "فی تخصیص الفرائض والنوافل بمکتہ" اور بعض نسخوں میں یہ ہے، "فی التخصیص بمکتہ"،

لیکن اختلاف نسخ کے باوجود صاحب ہدایہ کی عبارت مسلک امام شافعیؒ کی پوری ترجمانی سے قاصر ہے اور ذاتی عبارت شارح حاوی کی ہے جو حاشیہ ہدایہ میں منقول ہے، "ان کل صلوٰۃ لها سبب متقدم او متاخر فانہا لا تکرہ فی ہذہ الاوقات اھ"، حاصل عبارت یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ان اوقات میں ہر وہ نماز مکروہہ نہیں ہے جسکے لئے کوئی سبب متقدم یا سبب متاخر ہو جیسے قضاء، فوائت، قضاء کسین و نوافل اور ادیہ، (لعموم قولہ علیہ السلام من نام عن صلوٰۃ او نسیا فليصلها اذا ذكرها) نماز جنازہ (لقولہ علیہ السلام: یا علی! لا تؤخر اربعاً و ذکرہا الجنائزۃ اذا حضت) تحیمۃ المسجد، جبکہ مسجد میں بلا غرض تحیمہ ان اوقات میں داخل ہو (لقولہ علیہ السلام: اذا دخل المسجد احدکم فلا یجلس حتی یصلی رکعتین) صلوٰۃ استسقاء (لان الحاجة الداعیۃ موجود فی الوقت) صلوٰۃ خسوف (اذی بما یفوت بالاجلاء علی تقدیر التاخیر) ظہر کے بعد کی دو رکعتیں، سجود شکر، سجود تلاوت،

اور جن نمازوں کے لئے کوئی سبب متقدم یا سبب متاخر نہیں ہے وہ نمازیں ان اوقات میں مکروہہ ہیں بجز مکہ معظمہ کے کہ حرم مکہ میں وہ بھی جائز ہیں، (کذا فی الحاشیہ) :-

وَحِجَّةُ عَلِيِّ ابْنِ يَوْسُفَ فِي ابَاحَةِ النَّفْلِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَقَتِ الزَّوَالِ

ترجمہ

اور امام ابو یوسفؒ پر بھی حجت ہے جمعہ کے روز زوال کے وقت نفل مباح کرتے ہیں۔۔۔ تشبیہ:
 قولہ وحجت علی ابی یوسفؒ الخ بقول حافظ ابن حجرؒ: جمہور علماء کے نزدیک نصف النہار کے وقت نماز پڑھنا
 علی الاطلاق مکروہ ہے جمعہ کا روزہ ہو یا کوئی اور دن ہو، فتح الملہم میں ہے کہ امام شافعیؒ اور احناف میں سے امام
 ابو یوسفؒ سے جمعہ کے روزہ بوقت نصف النہار نوافل کی اباحت منقول ہے، ابن تیمیہؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا
 ہے، اسی سلسلہ میں امام ابو یوسفؒ حدیث ابو ہریرہؓ اور حدیث ابو قتادہؓ دہلی میں پیش کرتے ہیں، حدیث ابو ہریرہؓ
 مسند امام شافعی میں باخبر ابراہیم بن محمد بن اسحاق بن عبد اللہ عن سعید المقبری عن ابی ہریرہؓ مروی ہے۔
 "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الصلوۃ نصف النہار حتی تزول الشمس الا یوم الجمعة" اور حدیث ابو
 قتادہ کی تخریج امام ابو داؤد نے کی ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ کرہ الصلوۃ نصف النہار الا یوم الجمعة
 وقال: ان جہنم تسبح الا یوم الجمعة" کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نصف النہار کے وقت نماز کو مکروہ قرار
 دیا ہے بجز یوم جمعہ کے اور فرمایا کہ جمعہ کے علاوہ اس وقت جہنم فروختہ کی جاتی ہے، صاحب ہدایہ اس کا
 جواب دے رہے ہیں کہ

(۱) حدیث عقبہ بن عامرؓ نے اطلاق کی وجہ سے امام ابو یوسفؒ پر بھی حجت ہے (۲) صاحب عنایہ کہتے ہیں
 کہ روایت مذکورہ میں استثناء منقطع ہے جس میں بقاعدہ اصول مستثنیٰ مسکوت عنہ کے حکم میں ہوتا ہے (۳)
 محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ استثناء احناف کے نزدیک تکلم بالباقی کا نام ہے تو حکم نہیں غیر یوم جمعہ کے ساتھ
 مقید ہوا لہذا بوقت تعارض اس پر عقبہ بن عامرؓ وغیرہ کی احادیث کو مقدم کیا جائے گا کیونکہ وہ محرم ہیں
 اور محرم کو بیع پر ترجیح ہوتی ہے،

بعض حضرات نے کہا ہے کہ حادثہ اور حکم متحد ہو نیسے دونوں روایتیں ایک ہی معنی پر محمول کی جائیں
 ہیں جمعہ کا دن مستثنیٰ ہو جائے گا۔ اسی لئے اشباہ میں ہے کہ جمعہ کے دن زوال کے وقت امام ابو یوسفؒ
 کے نزدیک نفل جائز ہے اور یہی صحیح و معتد ہے، حلی شارح منیہ حاوی سے نقل کرتے ہیں کہ فتویٰ اسی پر ہے
 لیکن دلیل کی قوت پر نظر کرتے ہوئے طرفین کا قول اصح معلوم ہوتا ہے، ہدایہ اور متون میں بھی یہی مذکور ہے
 پس اشباہ وغیرہ کا معارفہ قابل قبول نہ ہوگا، سوال متون کی تصحیح التزامی ہے اور یہ تصحیح لہر کی ہے اور التزامی
 کے مقابلہ میں عریکی اقوی ہوتی ہے جیسا کہ شامی نے فرائض درمختار کے ایک مسئلہ میں تصریح کی ہے، جواب اگر
 تصحیح التزامی کے یہ معنی ہوں کہ مطابقتی اور عریکی دلالت نہیں بلکہ التزامی دلالت ہے ان کی تصحیح ثابت ہوتی ہے
 تو یقیناً دلالت التزامی سے عریکی زیادہ قوی ہوتی ہے لیکن یہ معنی نہیں ہیں بلکہ معنی یہ ہیں کہ اصحاب متون نے صحیح لانے کا
 التزام کیا ہے پس اول تو خود اس کا صحیح ہونا دوسرے ان کے التزام سے صحیح ہونا اس لئے یقیناً قوی ہوگی۔۔۔

فقال ولا صلوة جنازة لما روينا ولا سجدة تلاوة لأنها في معنى الصلوة الأعصى يومه عند الفريضة
لأن السبب هو الجناء القائم من الوقت لأنه لو تعلق بالليل لوجب الاداء بعده ولو تعلق بالجن
الماضي فالمؤدّي في آخر الوقت قاض وإذا كان كذلك فقد أداها كما وجب بخلاف غيرها
من الصلوة لأنها وجبت كاملة فلا تتأدّى بالناقص

ترجمہ

اور نمازِ جنازہ بھی جائز نہیں، اس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے، اور نہ سجدہ تلاوت، کیونکہ وہ بھی نماز ہی کے معنی میں ہے، مگر آج کی نمازِ عصر غروب کے قریب، کیونکہ وجوبِ نماز کا سبب تو صرف وہی خبر ہے جو وقت سے متصل ہے اسلئے کہ اگر پورے وقت کے ساتھ وجوب کا تعلق ہو تو وقت ختم ہونیکے بعد نماز ادا ہونی چاہئے اور اگر گزرے ہوئے جزو کے ساتھ تعلق ہو تو آخر وقت میں ادا کرنے والا نقصا کٹندہ ہوتا چاہئے اور جب ایسا ہے تو جیسی واجب ہوئی ویسی ہی ادا کر لی، بخلاف دوسری نمازوں کے کہ وہ کامل واجب ہوئی ہیں تو وہ ناقص وقت میں ادا نہ ہونگی۔۔۔ بخشیدے !

قوله ولا صلوة جنازة النحرية اول كلام يعنى "لا تجوز الصلوة" پر معطوف ہے اور "لما روينا" سے مراد حدیث عقبہ بن عامر کے الفاظ "وان نقبر فیہن موتانا" ہے مطلب یہ ہے کہ اول تو حدیث عقبہ میں مطلقاً نماز سے ممانعت ہے تغل ہو یا فرغ، وتر ہو یا نذر، دوسرے دفن سے مراد نماز جنازہ ہے جیسا کہ پہلے ثابت کیا جا چکا اور چونکہ سجدہ تلاوت بھی شرائط طہارت، ستر عورت، استقبال قبلہ کے لحاظ سے نماز جیسا ہوتا ہے اس لئے حکماً بھی دونوں کو ایکسا سمجھا جائے گا، اور بعض حضرات نے کراہت کی وجہ آفتاب پرستوں کی مشابہت قرار دی ہے، سوال سجدہ تلاوت اگر نماز جیسا ہے تو نماز کی طرح فقہ سے سجدہ تلاوت بھی ناسد ہو جانا چاہئے، جواب حدیث فقہ میں نماز سے مراد مخصوص نماز ہے جس میں رکوع سجدہ ہوتا ہے لہذا دوسری چیز جو نماز کے حکم میں ہو وہ اس سے نہیں ٹوٹے گی (انہایہ)، بالفاظ دیگر یوں کہنا چاہئے کہ فقہ سے وضو کا ٹوٹنا خلاف قیاس ہے اس لئے اپنے مورد تک محدود ہو گا اور اس سے متجاوز نہ ہو گا۔

قوله الاخير يومه الخ یہ "ولا عند غروبها" سے استثناء ہے مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے نمازِ عصر نہیں پڑھی یہاں تک کہ غروبِ آفتاب کا وقت آگیا تو اس کو پڑھ لینے کی اجازت ہے، لیکن اگر کسی دوسرے وقت فجر یا ظہر کی نماز قضا ہو گئی تو اس کو ایسے وقت میں ادا کرنا جائز نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ وجوبِ نماز کا سبب اسکے اوقات میں لیکن وجوبِ نماز کا سبب پورا وقت نہیں ہوتا ورنہ نماز کی ادائیگی پورا وقت گزرنے کے بعد ہوا کرتی لو جو ب تقدیم السبب علی السبب یجمع اجزاء،

پھر پورے وقت کے ربع یا خمس وغیرہ کے سبب ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں اسلئے پورے وقت کے کسی جز کو سبب کہا جائیگا اور وہ وقت کا وہ جز رہے جو مقارن ادارہ ہے کیونکہ اگر گزرے ہوئے جز کو سبب

مانا جائے تو وقت کے آخری حصہ میں ادا کر سنے سے نماز قضا کہلائی جائے اسلئے کہ جو جز سبب مانا تھا اسلئے ساتھ تو نماز ادا نہیں ہو فاس کے گزرنے کے بعد ایسے وقت ادا نہیں ہوئی جو موجب نہیں ہے بلکہ جز موجب کی وجہ سے جو کچھ ذمہ واجب تھا وہ اب ادا کر دیا اور یہی معنی میں قضا نماز کے ،

اور اگر سبب ہونے کا تعلق آئندہ ایسا جزو سے ہو تو وہ جزو سبب نہیں ہے جب آئندہ ایسا تب اس میں حکم کیا جائے گا کہ اپنی موجودگی میں سبب ہو گیا اپنے گزرنے پر سبب ہو گا ، اگر گزرنے پر سبب بنا تب تو پچھلا اثر مل جائے گا ۔ اور اگر حالیہ جزو ہو نیکی بنا پر سبب بنا تب ہی ہمارا مدعا ہے کہ جزو مقارن سبب ہوتا ہے ۔ پس جس سے نماز عشر نہیں پڑھی تو آخری جزو چونکہ موجود ہے اور وہی موجب ادا ہے بلکہ بہت زیادہ محدود ہو کر سبب ادا ہوا ہے کہ گنجائش تاخیر بھی نہیں اسلئے اسکو حکم ہوا کہ ضرور ادا کرے پس اس سے تعمیلاً حکم ادا کر دی ، اب جیسا یہ جزو ہو گا ویسی ہی ادا کی گئی ہو جائے گی اگر ناقص واجب ہوئی تو ادا کی گئی بھی ناقص ہو جائیگی کیونکہ شریعت نے اس ناقص وقت کو بھی عمر کا وقت قرار دیا ہے ، پھر کراہت اس تاخیر میں ہے ادا کی گئی نماز میں کوئی کراہت نہیں کیونکہ وہ تو اس نے حکماً ادا کی ہے عینی ، غنایہ ، عین الہدایہ) :-

تو مقدار ادا کا وجہ الخ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جیسا نماز واجب ہوئی تھی ویسی ہی ادا کر لی گئی تو اصغر اشمس کے بعد گزشتہ کل کی قضاء عصر جائز ہونی چاہئے اس واسطے کہ جب نماز کا وجوب آخر وقت میں ہوا ہے تو سبب ناقص ہوا اور جب اس نے اگلے روز وقت مذکور میں نماز پڑھی تو جیسا واجب ہوئی تھی ویسی ہی ادا کی ہے ، جواب یہ ہے کہ وجوب کو جو جزو آخر کی طرف مضاف کیا جاتا ہے وہ اسی وقت تک ہے جب تک وقت باقی ہو ، اور جب وقت نکلی جائے تو پھر وجوب جمع وقت کی طرف مضاف ہوتا ہے اذلیس بعض الوقت بالاضافۃ اولی من البعض بعد خروج الوقت ،

سوال اگر کوئی کافر اصغر اشمس کے بعد اسلام لایا اور اس نے ابھی نماز عصر ادا نہیں کی تھی کہ وقت گزر گیا تو اگلے روز بعد الا صفر اس کی قضا جائز ہونی چاہئے کیونکہ اسکے حق میں وجوب کی اضافت جمع وقت کی طرف محال ہے ، جواب شیخ بزدوی کہتے ہیں کہ اس مسئلہ کی بابت کوئی روایت نہیں ہے اور قاعدہ کے مطابق جائز ہونی چاہئے ، البتہ شمس الائمہ فرماتے ہیں کہ جائز نہ ہوگی اسلئے کہ وقت گزرنے کے بعد نماز اسکے ذمہ معفت کمال کے ساتھ دین ہو گئی کیونکہ نقص تو وقت کے سبب سے تھا جو زائل ہو چکا لہذا نقص بھی مرتفع ہو گا ۔

بخلاف سجدہ تلاوت کے کہ اگر سجدہ کی آیت مکروہ وقت میں تلاوت کی اور اس کو ادا نہیں کیا یہاں تک کہ اسی جیسا دوسرا مکروہ وقت آگیا اور اس میں ادا کیا ، یا مکروہ وقت میں نفل نماز شروع کی پھر اسکو فاسد کر دیا اسکے بعد اسی جیسی دوسرے مکروہ وقت میں اسکی قضا کی تو یہ جائز ہو گا ، وجہ فرق یہ ہے کہ سجدہ تلاوت درحقیقت قضا نہیں ہے اسلئے کہ وہ تو بلا تعین زمان تلاوت کی وجہ سے واجب ہے وکذا الذی شرع فیہ ثم افسدہ لیس بواجب علیہ الا لصیانۃ مامضی والصیانۃ تحصیل بالاداء فی مثله (تبیین الحقائق) :-

قال ربه والمراد بالنفي المذکور فی صلوٰۃ الجنائزۃ وسجدة التلاوة السراة حق لو صلاها
فیه او ثلث سجدة فیه و سجد حجاز لا ذہا ذیت ناقصۃ کما رجبت اذا وجوب بحضوری
الجنائزۃ والتلاوة

ترجمہ: صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ نماز جنازہ اور سجدة تلاوت میں مذکورہ نفی سے مراد کراہت ہے یہاں تک کہ
اگر کسی نے ان اوقات میں نماز پڑھی یا ان میں آیت سجدة تلاوت کی اور سجدة کر لیا تو جائز ہوگا اسے کہ جیسے ناقص واجب
ہوئی ویسی ہی ادائیگی ہوگئی کیونکہ وجوب جنازہ کے اُنے اور تلاوت کرنے سے ہوتا ہے۔۔۔ نقش یہ
توہ قال الخ اس قول کا مقصد یہ ہے کہ فرائض و واجبات نمازوں کے حق میں عدم جواز کا مطلب یہ ہے کہ
اوقات مذکورہ میں انکا انعقاد ہی نہ ہوگا بجز اس دن کی نماز عصر کے اور جب کسی فرض یا واجب کا انعقاد ہی نہ ہو
و کامل ہو یا ناقص، اسکی ادائیگی نہیں ہو سکتی، اسی طرح جو امور ملحق بالفرائض ہیں جیسے نماز جنازہ، سجدة تلاوت
اگر ان کا وجوب مباح وقت میں ہو مثلاً جنازہ آگیا یا سجدة کی آیت تلاوت کر لی تو ان کی ادائیگی مکروہ وقت میں
نہ ہوگی بلکہ انکا انعقاد ہی نہ ہوگا، ہاں اگر یہ امور مکروہ وقت میں پائے گئے یعنی جنازہ مکروہ وقت میں آیا یا مکروہ
وقت میں سجدة کی آیت تلاوت کی تو ان اوقات میں ان کی ادائیگی بھی صحیح ہو جائیگی، خلاصہ یہ کہ نماز جنازہ
اور سجدة تلاوت کے حق میں نفی مذکور سے مراد کراہت ہے بخلاف اوقات ثلثہ میں ادائیگی فرائض کے کہ اسکی
بابت لا تجوز الصلوٰۃ کی نفی حقیقۃً بمعنی عدم جواز ہے،

اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس صورت میں لفظ لا تجوز فرائض کی بہ نسبت عدم جواز میں مستعمل ہوا اور
نماز جنازہ و سجدة تلاوت کی بہ نسبت کراہت میں مستعمل ہوا اور یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے جو جائز نہیں، صاحب
غنا یہ اس کا جواب دیتے ہیں قلت یقدر الفعل فی المعطوف بمعنی الکراہۃ حتی یكونا مرادین بلفظین ولا محذور فیه
ہم اس پر ص ۲۹۷ و ص ۲۹۵ میں مفصل کلام کر چکے :-

(فائدہ) نماز تین قسم کی ہوتی ہے فرض، واجب، نفل، فرض کی پھر تین صورتیں ہیں (۱) فرض قطعی۔ جیسے نماز
پنجگانہ اور نماز جمعہ (۲) فرض کفایہ جیسے نماز جنازہ (۳) فرض منعمی۔ جیسے نماز وتر بقول امام ابو حنیفہؒ ان کا حکم یہ
ہے کہ اوقات مکروہہ میں یہ منعقد ہی نہیں ہوتے تو ادا بھی نہ ہونگے، بجز نماز جنازہ کے جو اسی وقت آیا ہو کہ بلا تاخیر
اسکو ادا کر لے، اور بجز اس روز کی نماز عصر کے کہ وہ غروب کے وقت منعقد ہو جائے گی اور اس کا توڑ ناجائز نہ
ہوگا۔ یہ اور بات ہے کہ اتنی تاخیر کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا،

دوسری قسم یعنی واجب کی دو قسمیں ہیں (۱) واجب ذاتی جسکا وجوب شریعت کی جانب سے ثابت ہو جیسے
نماز وتر (بقول امام ابو حنیفہؒ) نماز عیدین، اور جو انکے ساتھ ملحق ہوں جیسے سجدة تلاوت (۲) واجب غیر ذاتی جس
کا وجوب شریعت کی جانب سے نہ ہو بلکہ بندہ نے از خود واجب کر لی ہو مثلاً کسی نے مطلق یا مقید طور پر نذر کر لی تو
مکروہ وقت کی قید لگائی ہو یا صحیح وقت کی بہر صورت یہ نذر واجب غیر ذاتی سمجھی جائے گی (باقی بر ص ۳۰۵)

.. قالت: والذي ذمب به ما تركها حتى نفى الله والحقى الله حتى نفل عن الصلوة وكان يصلي كثيرا من صلوة قاعدا
 نفى الركعتين بعد العصر، وكان لا يصليهما في المسجد مخافة أن يشغل على الله وكان يحب ما يخفف عنهم. حضرت عائشة فرماتی
 ہیں کہ اسکی قسم جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دنیا سے لے گیا، آپ نے ان دو رکعتوں کو نہیں چھوڑا یہاں تک کہ اللہ
 سے ملاقی ہو گئے اور آپ کی وفات اس وقت ہوئی جب آپ سے باسانی نماز نہیں پڑھی گئی، اور آپ ان دو
 رکعتوں کو امت کی گرائی کے خیال سے مسجد میں نہیں پڑھتے تھے کیونکہ آپ وہی بات پسند فرماتے تھے جو آپ کی
 امت پر آسان ہو، بہر کیف اس حدیث سے معلوم ہوا کہ پھر بعد دو رکعت پڑھنے پر آپ کا التزام تھا،
 جو آب یہ ہے کہ یہ دو رکعتیں آپ کی خصوصیات میں سے تھیں (فتح) علامہ عینی نے ماوردی اور حنابلی سے بھی یہی
 نقل کیا ہے، اور دراصل یہ دو رکعتیں ظہر بعد والی تھیں جو کبھی وفد عبدالقیس کی آمد کی وجہ سے نہیں پڑھ سکے تھے
 جسکی تصریح صحیحین کی روایت کریم اور صحیح مسلم کی روایت ابوسلمہ میں موجود ہے حضرت کریم کہتے ہیں کہ حضرت
 ابن عباس رضی اللہ عنہما اور سور بن حزمہ تینوں نے مل کر عصر بعد والی دو رکعتوں کی بابت دریافت کرنے کیلئے مجھے
 حضرت عائشہ کی خدمت میں بھیجا، آپ نے جواب دیا کہ اس بارے میں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت
 کیا گیا تھا تو آپ نے فرمایا تھا کہ میرے پاس قبیذ عبدالقیس کے لوگ آگئے تھے اپنی قوم کی طرف سے اسلام لانے
 کیلئے اور میں اس مشغولیت کی وجہ سے دو رکعتیں نہیں پڑھ سکا تھا یہ وہی دو رکعتیں ہیں، پھر کسی عمل کو شروع
 کرنے کے بعد آپ کی عادت اس پر مداومت کرنیکی بھی تھی، چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت عائشہ سے روایت ہے، ان
 علیہ السلام کان اذا صلی صلوۃ انتہا، یعنی آپ جو عمل کرتے اس پر مداومت کرتے تھے، بہر کیف ان دو رکعتوں کی
 اصل وہی ظہر کے بعد کی دو رکعتیں ہیں جن پر عصر بعد پڑھنے سے مداومت ہو گئی، رہا اپنے ہی لئے ان کا مخصوص
 رکھنا اور دوسروں کو ان سے منع کرنا سوا اسکی دلیل ابوداؤد کی حدیث عائشہ ہے کہ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود
 تو عصر بعد دو رکعتیں پڑھتے لیکن دوسروں کو منع فرماتے تھے جیسکہ آپ عموماً وصال رکھتے تھے اور دوسروں کو اس
 سے منع فرماتے تھے۔

حضرت سائید بن یزید کا قول ہر روز مؤید ہے، انھوں نے دیکھا کہ حضرت عمر فاروقؓ منکر کو عصر بعد نماز پڑھنے پر
 مارتے تھے (مالک) اور یہ واقعہ صحابہ کی موجودگی میں ہوا جس پر کسی نے نیکر نہیں کی پس گویا اس پر اجماع ہو گیا کہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہی قرار پایا کہ عصر بعد نماز جائز نہیں ہے،

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے جب عصر بعد نوافل کی بابت پوچھا گیا تو فرمایا کہ فاروق اعظم تو عصر بعد نماز پڑھتے
 پر ہاتھوں پر مارا کرتے تھے (مسلم) اس سے معلوم ہوا کہ فاروق اعظم کا معمول اور دستور ہی یہ ہو گیا تھا
 اسلئے یہ شبہ نہیں ہو سکتا کہ شاید ایک آدھ دفعہ مارا ہو۔ اور پھر رجوع کر لیا ہو، یا بعض صحابہ
 کو اسکی خبر نہ ہوئی ہو (عین الہدایہ بزیادۃ تہذیب)

وَلَا بَأْسَ أَنْ يَصَلِيَ فِي هَذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ الْفَوَائِدُ وَيَسْجُدَ لِلتَّلَاوَةِ وَيَصَلِيَ عَلَى الْجَنَازَةِ لِأَنَّ اللَّهَ
كَانَتْ لِحَقِّ الْفَرْضِ مِنْ لِيَصِيرَ الْوَقْتُ كَالْمَشْغُولِ بِهِ لَا مَعْنَى فِي الْوَقْتِ فَلَمْ تَظْهَرْ فِي حَقِّ الْفَرْضِ مِنْ د
فِيهَا وَجِبَ لِعَيْنِهِ كَسَجْدَةِ التَّلَاوَةِ وَظَهَرَ فِي حَقِّ الْمَنْدُورِ لِأَنَّهُ تَعَلَّقَ وَجُوبُهُ بِسَبَبٍ مِنْ جَهَنَّمَ وَ
فِي حَقِّ رَكْعَتِ الطَّوَاتِ وَفِي الَّذِي شَرَعَ فِيهِ ثُمَّ أَفْسَدَهُ لِأَنَّ الْوُجُوبَ لِعِزِّهِ وَهُوَ خَتَمُ الطَّوَاتِ
وَصَيَّا نَسْأَ الْمُؤَدَّيْ عَنِ الْبَطْلَانِ

ترجمہ

اور ان دو وقتوں میں فائزہ نمازیں، سجدہ تلاوت اور نماز جنازہ پڑھنے میں کوئی ممانعت نہیں، کیونکہ کراہت تو
حق فرض کی وجہ سے ہے تاکہ پورا وقت گویا اسی وقت کے فرض میں مشغول ہو جائے، کسی ایسے معنی کو وجہ
سے نہیں جو وقت میں پائے جائیں پس خود فرض کے حق میں یا جو واجب بعینہ ہو جیسے سجدہ تلاوت اس
کے حق میں کراہت ظاہر نہ ہوگی، ہاں اس کا ظہور صلوٰۃ مندور کے حق میں ہوگا کیونکہ اسکے وجوب کا تعلق
ایسے سبب سے ہے جو اسی کی جانب سے ہے، اسی طرح دو گانہ طواف اور اس نماز کے حق میں ظہور ہوگا جسکو
شروع کر کے فاسد کر دیا ہو کیونکہ ان میں وجوب بغیرہ ہے اور وہ طواف کا ختم کرنا اور ادا کئے ہوئے
نفل کو برباد ہونے سے بچا نا ہے۔۔۔ تنہی یحیٰ :

تولہ ولا بأس بان یصلی النہما سے یہاں نماز کیلئے پانچ اوقات مکروہ اور ناپسندیدہ ہیں، طلوع و غروب و
استواء کے اوقات جن میں کوئی نماز فرض و نفل جائز نہیں حتیٰ کہ نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت بھی، اور بعد نماز فجر
طلوع آفتاب اور بعد نماز عصر غروب آفتاب تک قضاء نماز، سجدہ تلاوت اور نماز جنازہ جائز ہیں باقی سب مکروہ
ہیں، وجہ فرق یہ ہے کہ پہلے تین اوقات میں نماز کے اندر نقص خود وقت کے نقص کے سبب آتا ہے کیونکہ آفتاب کا
طلوع و غروب از روئے حدیث شیطان کے دونوں قرن (سنگ) کے درمیان ہوتا ہے اور استواء کا وقت بفحوائ
حدیث افروختگی جہنم کا وقت ہے تو گویا خود ان اوقات میں کراہت کے معانی رکھے ہوئے ہیں، بخلاف آخر کے
دو وقتوں کے کہ ان میں کراہت وقت کی وجہ سے نہیں یعنی خود ان اوقات میں فی نفسہ کوئی برائی نہیں جس سے
کراہت آئے بلکہ اسلئے یہ کہ یہ دونوں وقت فرضوں کیلئے رکھے گئے ہیں لہذا کراہت لاجل الوقت نہیں بلکہ لِحَقِّ الْفَرْضِ
ہے تاکہ پورا وقت فرض نماز کیلئے مشغول ہو، اگر کراہت وقت کی وجہ سے ہوتی تو فجر و عصر کی تاخیر طلوع و غروب
سے قبل تک جائز نہ ہوتی حالانکہ تاخیر فرض آخر وقت تک جائز ہے اور ممانعت بھی صرف بعد فرض کیلئے نہ ہوتی بلکہ
قبل فرض کیلئے بھی ہوتی، اسی لئے ہر قسم کے فرض و واجب ادا و قضاء ان وقتوں میں درست ہوئے اور سجدہ
تلاوت و نماز جنازہ بھی واجب بعینہ ہونے کی وجہ سے درست ہوئے، بخلاف دو رکعت بعد الطواف کے کہ وہ واجب
بعینہ نہیں بلکہ واجب بغیرہ ہے کیونکہ اس کا وجوب طواف ختم ہونے سے ہوا جو خود اسکا اپنا فعل تھا، علی ہذا نوافل
شروع کرنے کے بعد چونکہ واجب ہو جاتی ہیں اس لئے ان کو فاسد کرنے کے بعد اگر اوقات مکروہہ میں ادا کیا تو کراہت

آجائگی، نذر کا بھی یہی حال ہے کہ جس طرح نفل شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے اسی طرح نذر مانگنے سے بھی واجب ہو جاتی ہے اس لحاظ سے اوقات مکروہہ میں نذر کا ادا کرنا مکروہہ ہوگا اگرچہ امام ابو یوسف سے ایک روایت عدم کراہت کی بھی ہے :-

(تنبیہ) احناف نے جو پانچوں اوقات میں کراہت صلوٰۃ کا فیصلہ فرق و تخصیص کے ساتھ کیا ہے وہ بلا دلیل نہیں ہے، لیکن شیخ ابن ہمام نے اعتراض کیا ہے کہ ممانعت کا حکم آخری دو وقتوں میں بھی پہلے تین اوقات کی طرح طلق ہے اور نفل شرعی کی تخصیص ابتداء رائے سے کرنا جائز نہیں ہے، جو آپ یہ کیا تخصیص بالرائے کا مسئلہ وہی ہے جو موضوع نے بتلایا اگرچہ خود حنفیہ کا عمل بھی اسکے خلاف ہے کیونکہ وہ اخلاق و معاملات کی احادیث میں تخصیص بے تکلف کرتے ہیں، تاہم یہ تسلیم ہے کہ وہ احادیث عبادات میں ایسا نہیں کرتے، وجہ یہ ہے کہ اول میں وجہ حکم واضح و روشن ہوتی ہے اور عبادات میں خفی ہوتی ہے اسی لئے ابن دقیق العید نے تصریح کی ہے کہ وجہ اگر جلی ہو تو تخصیص بالرائے بلا تکبر جائز ہے،

دوسرے یہ کہ یہاں تخصیص ابتداء تو نہیں ہے کیونکہ وتر کی تخصیص حدیث دارقطنی سے ہو چکی ہے جسکی تصحیح شیخ عراقی نے شرح ترمذی میں کی ہے (یعنی جسکے و ترفوت ہوئے ہوں وہ صبح کے بعد پڑھ لے)، ابو داؤد میں ہے کہ جب یاد آئے پڑھ لے، ترمذی میں ہے کہ صبح کو پڑھ لے، یہ کرمل قوی الاسناد ہے اور اس میں مرفوع حدیث بھی ہے مگر اس میں ایک راوی عبد الرحمن بن زید بن اسلم غنیف ہے، بہر کیف نہی و ممانعت صلوٰۃ اگرچہ پانچوں اوقات مذکورہ کیئے وارد ہے مگر امام صاحب نے انکے حکم میں فرق شریعت ہی کے منشاء کو سمجھ کر کیا ہے اسلئے کہ شریعت نے حکم ممانعت کو ان دو وقتوں میں نماز فجر و عصر کے ساتھ وابستہ کیا ہے نہ کہ وقت کے ساتھ جیسا کہ باقی تین اوقات کے ساتھ کیا ہے، پھر حضور علیہ السلام کے عمل سے بھی کہ اپنے بعد عصر دو رکعت پڑھی ہیں یہ ثابت ہوا کہ ان دونوں وقتوں میں نماز کیلئے صلاحیت و توسع ضروری ہے بخلاف باقی تین اوقات کے :-

قولہ و فیما وجب لعینہ الخ وجوب لعینہ یعنی وجوب ذاتی کا مطلب یہ ہے کہ اس کا وجوب خود ثابت ہو کسی عارض کی وجہ سے نہ ہو کہ پہلے نفل تھا بعد میں کسی وجہ سے واجب ہو گیا چنانچہ سجدہ تلاوت دلیل سمعی سے ثابت ہے سوال سجدہ تلاوت کا وجوب جیسا کہ اصول میں مذکور ہے، قربت مقصودہ کیلئے ہوا کرتا ہے اسی لئے اس کے قائم مقام رکوع ہو سکتا ہے بخلاف سجدہ نماز کے کہ رکوع اسکے قائم مقام نہیں ہو سکتا، اس سے معلوم ہوا کہ سجدہ تلاوت واجب ذاتی اور واجب لعینہ نہیں بلکہ اسکا وجوب لغیرہ ہے یعنی وجوب معنی قربت کی وجہ سے آیا ہے، جو آپ واجب سے مراد ہر وہ چیز ہے جو ابتداء ہی واجب مشروع ہوئی ہے، ایسا نہ ہو کہ شروع میں بطور نفل مشروع ہوئی تھی پھر کسی عارض کی وجہ سے واجب ہو گئی مثلاً نماز ظہر کے بعد دو رکعت نفل پڑھنے کا نذر کی تو یہ نذر کی وجہ سے واجب کہلائے گی،

بھریہ واجب ذاتی کبھی تو بذات خود قربت مقصود ہوتی ہے جیسے فرض نماز فرض روزہ وغیرہ اور (باقی برہنہ ۳۹)

ویکی ۱۰ ان یتنفل بعد طلوع الفجر باكثر من رکعتی الفجر لانه علیه السلام لم یزد علیہما مع حی صہ علی الصلوة

ترجمہ: اور طلوع فجر کے بعد فجر کی دو رکعتوں سے زائد نفل پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے زائد نہیں پڑھی نماز کے انتہائی دلدادہ ہونیکے باوجود:- نقش یہ:-

قولہ ویکرہ الخ طلوع فجر کے بعد نماز فجر سے پہلے سنت فجر کے علاوہ نوافل مکروہ پایا اور یہ کراہت بقول شیخ الاسلام حق رکعتی فجر کی وجہ سے ہے حتیٰ انہی تلو عاکان عن رکعتی الفجر، وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم طلوع فجر کے بعد سنت فجر سے زائد نماز نہیں پڑھتے تھے عار نہ آپ نماز پڑھنے کے انتہائی دلدادہ تھے، چنانچہ صحیحین میں حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے، قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا طلع الفجر لا یصلی الا رکعتین - حقیقتین، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم طلوع فجر کے بعد صرف دو رکعت نماز خفیف پڑھتے تھے، نیز امام ابو داؤد اور امام ترمذی نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا صلوة بعد الفجر الا رکعتین کہ طلوع فجر کے بعد بجز دو رکعت کے کوئی نماز نہیں ہے:-

(بخاری ص ۳۰۸)

کبھی قرأت مقسودہ نہیں ہوتی جیسے سجدہ تلاوت کہ شروع سے ہی واجب مشروع ہوا ہے واجب لذاتہ کہلائے گا لیکن اس لحاظ سے کہ ان کا وجوب انبیاء علیہم السلام، ملائکہ وغیرہ علیہا کی موافقت کیلئے ہوا ہے تو خود مقسود لذاتہ نہ ہوگا، نماز جنازہ بھی اسی قبیل سے ہے چنانچہ حق میت کی وجہ سے اسکو واجب کہا جائے گا اور ابتداء ہی واجب مشروع ہونے کی وجہ سے واجب ذاتی میں شمار ہوگا (فتح، مین الہدایہ):-

قولہ وصیانة المؤدی الخ صیانة المؤدی کا مطلب یہ ہے کہ کسی کام کو شروع کر کے توڑا نہ جائے مثلاً نماز نفل کو شروع کرنے سے پہلے غیر واجب ہوتی ہے اور شروع کرنے کے بعد واجب ہو جاتی ہے بشرطیکہ مستحب وقت میں شروع کی جائے، البتہ درمختار میں مستحب وقت کی تحدید نہیں ہے بلکہ عام ہے کسی وقت بھی شروع کیجائے لازم ہو جائے گی، حاصل یہ کہ نماز فجر و عصر کے بعد نفل نماز مکروہ ہے اگرچہ تحیۃ المسجد ہی کیوں نہ ہو، اور وہ نماز جو واجب ذاتی نہ ہو واجب بغیرہ ہو جیسے نذر نماز، ادگاہ، طواف، سجدہ سہو اور وہ نماز جو مستحب یا مکروہ وقت میں شروع کر کے فاسد کر دیا جائے اگرچہ وہ سنت فجر ہی کیوں نہ ہو یہ سب مکروہ ہیں،

خلاصہ مقام یہ کہ نماز فجر و عصر کے بعد نماز کے متعلق تفصیل ہے پس واجب ذاتی کی ادائیگی اور فرائض کی قضاء تو مکروہ نہیں ہے البتہ واجب غیر ذاتی اور نوافل مکروہ ہیں اگرچہ نصوص احادیث میں کراہت مطلق ہے کوئی تفصیل نہیں ہے، صاحب ہدایہ نے وجہ تفصیل یہ بیان کی ہے کہ اس کراہت کا تعلق وقت کی ذاتی کراہت سے نہیں ہے بلکہ حق فرائض کی تکمیل کیلئے ہے پس بایں معنی یہ کراہت صرف نوافل اور واجب غیر ذاتی ہی کیلئے ہو سکتی ہے فرائض یا واجب ذاتی کے ساتھ لگانا صحیح نہ ہوگا (میں الہدایہ بہتہذیب):-

ولا يتنفل بعد الغروب قبل الفرض لهما فيه من تأخير المغرب .
ترجمہ

اور غروب آفتاب کے بعد فرض مغرب سے پہلے نفل نماز نہ پڑھے، کیونکہ اس سے نماز مغرب میں تاخیر ہوگی :-
تفسیر ہے: قولہ ولا يتنفل الخ غروب آفتاب کے بعد فرض مغرب سے پہلے اذان و اقامت کے درمیان نفل پڑھ سکتا ہے یا نہیں؟ اسکی بابت علمائے سلف کا اختلاف ہے، امام نوویؒ نے شرح مسلم میں لکھا ہے کہ اسکی بات دو مذہب ہیں، صحابہ کرامؓ اور تابعین کی ایک جماعت حضرت انس بن مالکؓ، عبدالرحمن بن عوفؓ، ابی بن کعبؓ، ابویوب انصاریؓ، ابوالدرداءؓ، حضرت جابر بن عبد اللہؓ، سے مروی ہے کہ مغرب سے پہلے دو رکعت نفل پڑھنا درست ہے، اور بقول شیخ ابن حزم یہ حضرات اور دیگر اصحاب بخبرہ دو رکعت نفل پڑھتے تھے متاخرین میں سے امام احمدؒ، اسحاق بن راہویہؒ، اور ابن ابی یسی نے بھی اسکو مستحب مانا ہے، لیکن اکثر علماء و فقہاء کے نزدیک مغرب سے پہلے کوئی نماز نہیں ہے، حضرات خلفاء اربعہ و دیگر صحابہؓ نے نیز امام مالکؒ و احنافؒ نے مکروہ مانا ہے، ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ یہ تو بدعت ہے، سعید بن المسیبؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اس وقت میں کسی کو نفل پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا بخبرہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے، دلائل دونوں فریق کے پاس موجود ہیں، اور اس اختلاف کا منشا ہی دراصل اس باب کی روایات کا اختلاف ہے چنانچہ امام بخاریؒ نے حضرت انسؓ بن مالک سے روایت کیا ہے کہ :-

كان المودن اذا اذن قام ناس من اصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم يثبتون ردن السرايا
حتى يخرج النبي صلى الله عليه وسلم وهم كذلك
يصلون ركعتين قبل المغرب ولم يكن بين الاذان و
الاقامة شيء وقال عثمان بن حيلة والودود عن
شعبة لم يكن بينهما الا قليل .
جب مؤذن اذان کہتا تو آپ کے کچھ اصحاب ستونوں کے
پاس چلے جاتے یہاں تک کہ آپ تشریف لاتے اور وہ
اسی طرح مغرب سے پہلے دو رکعت نماز پڑھتے ہوتے تھے
اور اذان و اقامت کے درمیان کچھ فصل نہ ہوتا تھا
عثمان بن حیلہ اور ابو داؤد و شعبہ سے ناقل ہیں کہ ان
دونوں کے درمیان بہت ہی مختصر فصل ہوتا تھا۔

نیز امام بخاریؒ اور امام ابو داؤدؒ نے حضرت عبداللہ بن مغفلؓ مزیؒ سے مرفوعاً روایت کیا ہے، "ان رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم قال: صلوا قبل صلاة المغرب ركعتين"، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ نماز مغرب
سے قبل دو رکعت نماز پڑھو، اسی طرح امام بخاریؒ نے حضرت عبداللہ بن مغفلؓ ہی سے یہ بھی روایت کیا ہے،
"ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: بین کل اذانین صلوٰۃ ثلاثا من شاء"، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
تین مرتبہ ارشاد فرمایا کہ اگر کوئی پڑھنا چاہے تو دونوں اذانوں کے درمیان ایک نماز ہے،
ظاہر ہے کہ اسکے عموم میں مغرب بھی داخل ہے، ابن حبان نے صحیح میں حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی پہلی حدیث
میں اتنا اور روایت کیا ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی قبل المغرب ركعتين"،

جو آپ یہ ہے کہ سنن ابو داؤد کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما راویت احدثا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ
 شخص فی الرکعتین بعد العصر ان روایات کے معارضین ہے کیونکہ اس میں تخریج ہے کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ
 علیہ وسلم کے زمانہ میں کسی کو یہ نماز پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا۔

امام ابو داؤد اور علامہ منذری نے اس حدیث کی تخریج کے بعد اس بات فرمایا ہے معلوم ہوا کہ حدیث صحیح
 ہے امام نووی نے فلاحہ میں اسکی اسناد کو حسن مانا ہے، اکابرین صحابہ یعنی فلانہ و اربعہ وغیرہ کا عمل بھی اسی
 پر رہا ہے، چنانچہ امام محمد نے کتاب الآثار میں بھی ابن ابی سلیمان سے روایت کیا ہے،

”انہ سأل ابراہیم النخعی عن الصلوة قبل المغرب قال فہناہ منہا وقال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دایا بکر
 وعلم یکوذا یصلونہا“

اور ابن حبان نے جو یہ روایت کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب سے قبل دو رکعتیں پڑھی ہیں
 سو یہ ایک فوت شدہ نماز کی قضا تھی جسکی تخریج حضرت جابرؓ کی حدیث میں موجود ہے۔

حافظ طبرانی نے مسند الشامیین میں حضرت جابر سے نقل کیا ہے: ”قال سألنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم عن رأین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الرکعتین قبل المغرب فقلن لا غیر ان ام سلمة قالت صلاہما عند
 مرة فسألنا ہذا الصلوة فقال نسبت الرکعتین قبل العصر فصلیتہما الآن“

حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ ہم نے ازواج مطہرات سے پوچھا کہ تم نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مغرب سے
 پہلے دو رکعت پڑھتے دیکھا ہے؟ سب نے کہا نہیں۔ اور حضرت ام سلمہ نے بتایا کہ میرے یہاں آپؐ نے ایک
 مرتبہ یہ نماز پڑھی تھی۔ میں نے پوچھا: یہ نماز کیسی ہے؟ آپؐ نے فرمایا کہ میں عصر سے قبل دو رکعتیں بھول
 گیا تھا ان کو اس وقت پڑھ لیا۔

نیز دارقطنی و بیہقی نے سنن میں اور حافظ بزار نے مسند میں حضرت بریدہ سے روایت کیا ہے۔ قال
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان عند کل اذانین رکعتین ما خلا المغرب“ کہ ہر دو اذانوں کے درمیان
 (اذان و اقامت کے درمیان) دو رکعت نماز ہے سوائے مغرب کے۔

سوال۔ اس حدیث کی سند میں حبان بن عبد اللہ عروسی ہے جسکی متعلق ابن الجوزی نے موصوعات میں
 شیخ فلاس سے نقل کیا ہے کہ موصوف نے اسکو کذاب کہا ہے۔ حافظ بیہقی کتاب المعرفہ میں لکھتے ہیں کہ اس
 نے اس حدیث کی سند اور اس کے متن ہر دو میں غلطی کی ہے (اور بقول حافظ یہ روایت سناڑ ہے) سند
 میں تو غلطی یہ ہے کہ اس نے کہا ہے ”ثنا عبد اللہ بن بریدہ عن ابيه“ حالانکہ یہ صحیحین میں بطریق سعید جریجی
 و کھس ”عن عبد اللہ بن بریدہ عن عبد اللہ بن مغفل“ ہے، اور متن میں غلطی یہ ہے کہ اس میں مغرب کا استثناء
 ہے حالانکہ خود حضرت بریدہ سے مروی ہے ”انہ کان یصلی قبل المغرب رکعتین“ معلوم ہوا کہ یہ استثناء غیر محفوظ
 ہے۔ کیونکہ حضرت بریدہ اپنی روایت کے خلاف نہیں کر سکتے۔

جواب۔ شیخ فلاس نے جسکی تکذیب کی ہے وہ ابو جلد حیان بن عبداللہ دارمی ہے اور یہاں ابو زہیر حیان بن عبید اللہ بصری ہے جسکی حافظ ابن حبان نے نقات میں ذکر کیا ہے اور ابو حاتم واسحق بن راہویہ نے صدوق کہا ہے، حافظ بزار کہتے ہیں: "ہو بصری مشہور لیس بہ باس" بہر کیف حیان بن عبید اللہ ثقہ ہے جس نے متن حدیث میں نہ کوئی غلطی کی ہے اور نہ مخالفت حفاظ بلکہ ایک زائد مضمون روایت کیا ہے جو حضرت ابن عمر کی روایت کے بالکل موافق ہے اور ثقہ راوی کی زیادتی مقبول ہوتی ہے۔ رہی اسناد کی بات سو اس نے عن عبداللہ بن مغفل کے بجائے عن ابیہ کہا ہے جسکے متعلق زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ صحابی کے نام میں مخالفت کی ہے وہ غیر قادر فی الحدیث،

علاوہ انہی امام ابو داؤد نے حضرت ابو ایوب القاریؓ سے روایت کیا ہے، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا تزال امتی بخیر ما لم یؤخر و المغرب الی ان تشتبک النجوم، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میری امت ہمیشہ بہتری سے رہے گی جب تک مغرب میں دیر نہ کریں گے تا رہے چمک اُٹنے تک، یہ حدیث مطول و مختصر ص ۲۸۸ پر گذر چکی،

اس میں بتلایا گیا ہے کہ امت کی بہتری نماز مغرب کی تاخیر نہ کرنے میں ہے، اور ظاہر ہے کہ مغرب سے قبل نوافل میں مشغول ہونے سے نماز مغرب میں تاخیر ہوگی، بہر کیف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، خلفاء اربعہ اور دیگر صحابہ کرام کی ایک جماعت سے چونکہ قبل از مغرب نماز نہ پڑھنا ثابت ہے اسلئے اسی پر عمل ہوگا، اور جن روایات میں پڑھنے کا ثبوت ہے ان کا جواب مذکورہ تفصیل سے ظاہر ہے،

بعض مالکیہ نے یہ بھی کہا ہے کہ قبل از مغرب دو رکعت نفل پہلے بھتی بعد میں منسوخ ہو گئی، لیکن بظاہر اسکی ضرورت نہیں بلکہ یہ کہنا زیادہ بہتر ہے کہ ایک زمانہ میں صحابہ نے مغرب سے قبل دو رکعت نماز پڑھی ہے لیکن پھر یہ عمل چھوٹ گیا اور ترک ہی پر تعامل ہو گیا، نسخ کی صورت میں اسکی مشروعیت ختم مانتی پڑتی ہے اسکے مقابلہ میں فی نفسہ مشروعیت باقی رکھ کر ترکِ عمل کا فیصلہ زیادہ مناسب ہے:-

(فائدہ) قبل از فریضہ مغرب بعد کعت نماز پڑھنے کو عام کتب حنفیہ میں گو مکر وہ کہا گیا ہے لیکن شیخ ابن الہمام نے فتح القدیر میں باب النوافل کے تحت اس مسئلہ پر مفصل کلام کے بعد مباح قرار دیا ہے جیسا کہ شمس الثابت بعد ہذا ہونفی المندوبۃ اما ثبوت الکراہۃ فلا، اور یہی بہتر و معتد قول ہے، امام مالکؒ کا بھی یہی مذہب ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مختصر سی ہلکی دو رکعت پڑھ لے، امام احمد نے ثبوت کی روایت سے صرف ایک بار پڑھی ہے، جیسا کہ عمدۃ القاری میں ہے، حافظ ابن حجر کو اس میں غلط فہمی ہو گئی کہ امام احمد نے ایک بار پڑھی تھی پھر جب حدیث پہنچی تو مستقل طور سے پڑھنے لگے:-

ولا اذا خرج الا قام للخطبة يوم الجمعة الى ان يفرغ من خطبته. لما فيه من الاشتغال
عن استماع الخطبة

ترجمہ: اور نہ اس وقت جب امام جمعہ سے روزِ خطبہ کیلئے آئے لگے یہاں تک کہ خطبہ سے فارغ ہو جائے
کیونکہ اس صورت میں خطبہ کا سُنا نہیں ہو سکے گا۔ نقشِ یہ:

قولہ ولا اذا خرج الخ خطبہ جمعہ کیلئے امام جمعہ۔ ممبرِ کثیف چلے اس وقت سے لیکر خطبہ کی فراغت تک نوافل
مکروہ تحریمی ہیں، ابنِ العربی نے اسکو جمہور کا قول بتلایا ہے اور یہی صحیح ہے، امام شافعی، امام احمد اور امام مالک بن
راہویہ تحیۃ المسجد کی دو رکعت حدیثِ جاہل کی وجہ سے جائز رکھتے ہیں جس میں یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
خطبہ دے رہے تھے اس اثنا میں حضرت سلیم غطفانی رضی اللہ عنہ تو آپ نے دیکھ کر کھینچ پڑھنے کا حکم
دیا (مسلم) جمہور کی طرف سے اس کے کئی جوابات دئے گئے ہیں،

اول یہ کہ خطبہ کے درمیان کلام کرنا ممنوع ہے کیونکہ خطبہ بمنزلہ نماز کے ہے پس ہو سکتا ہے کہ یہ اس وقت کا واقعہ
ہو جب خود نماز میں بھی کلام ممنوع نہیں تھا، مگر یہ جواب اسلئے صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ حضرت غطفانی رضی اللہ عنہ کا ایمان
لانا ممانعت کلام کے بعد ہوا ہے، نیز فاروق اعظم رضی اللہ عنہ اپنے دورِ خلافت میں خطبہ کے درمیان حضرت عثمان
رضی اللہ عنہ سے کلام فرمایا تھا (بخاری)

دوم یہ کہ خطبہ سننے اور کلام نہ کرنے کی احادیث معروف ہیں پس حدیثِ غطفانی دو وجہ سے انکے معارض
نہیں ہو سکتی ایک تو اسلئے کہ معارضہ برابر نہیں ہے، دوسرے اسلئے کہ ممانعتِ اباحت پر مقدم ہوتی ہے، سوم یہ کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت کے بعد ممانعت کا کوئی اشکال نہیں ہونا چاہئے کیونکہ خطبہ منقطع کر کے ہی
آپ نے کلام فرمایا ہوگا، لہذا اتنی دیر خطبہ سننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا چنانچہ خفیف نماز پڑھنے کا مشورہ
دینا اس کا قرینہ ہے، بہر کیف ظاہر مذہب یہی ہے کہ خطبہ جمعہ کے وقت نماز نہیں پڑھنی چاہئے، لیکن اگر جمعہ
سے پہلے سنتیں شروع کر دی گئی ہوں اور درمیان ہی میں خطیب ممبر پر جانے لگے تو اس صورت میں چاروں
رکعات پوری کر لینے کی اجازت ہے، یہی صحیح ہے، اسی طرف صدرِ کشید حسام الدین کا میلان ہے (ظہیر)
پھر یہ ممانعت نفل کے ساتھ خافض ہے، بخلاف قضاء فوائت کے کہ اگر ترتیب کی مجبوری سے قضا نماز کا
جمعہ سے پہلے پڑھنا ضروری ہو تو وہ مکروہ نہ ہوگی ورنہ قضا نماز کا ادا کرنا بھی مکروہ ہوگا، صدرِ اصغر کے نزدیک
نفل کی طرح قضا نماز بھی علی الاطلاق مکروہ ہے اور یہی اقویٰ ہے کیونکہ ترتیب اگرچہ واجب ہے لیکن اس وقت
ساقط ہو جاتی ہے اسلئے خطبہ سُنا واجب ہی رہے گا (عین الہدایہ)۔

قولہ یوم الجمعة الخ اگر صاحب کتاب لفظ یوم الجمعة کو حذف کر دیتے تو عبارت اخیر ہو جاتی اور مثل بھی،
اخضر ہونا تو ظاہر ہے اور مثل ہونا اسلئے کہ یہ حکم خطبہ لمیدین، خطبہ استسقاء، خطبہ صلوٰۃ کسوف و خسوف
خطبہ نکاح، خطبہ ختم قرآن اور جمع کے تین خطبات کو بھی شامل ہو جاتا، کیونکہ ان تمام (باقی بر ص ۳۱۴)

باب الاذان

یہ باب اذان کے بیان میں ہے

قولہ باب الخ اسباب و علامات نماز یعنی اوقات کے بعد اعلان نماز کا طریقہ بیان کر رہے ہیں جسکو شریعت کی زبان میں اذان کہتے ہیں، اور یہاں اوقات کو ذکر اذان پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ اوقات اسباب ہیں، اور سببِ حرام پر مقدم ہوتا ہے کیونکہ اعلامِ حرام طلبِ غم بہ کے وجود کی خبر دینا ہے، تو خبر دینے کیلئے پہلے خبر یہ کا وجہ و ضروری کا ہے، نیز اوقات کا اثر خواص یعنی علماء کے حق میں ہے اور اذان حق عوام میں اعلام ہے اور خاص عام پر مقدم ہوتا ہے، امام کو روئی فرماتے ہیں، حقیق للمسلم ان یتبہ بالوقت فاذا لم یتبہ الوقت فلیتبر الاذان، کہ مسلمان کیلئے حق تو یہ ہے کہ وہ وقت کے آنے پر متنبہ ہو جائے اور اگر اس سے متنبہ نہ ہو تو اذان اسے متنبہ کرے گی :-

قولہ الاذان الخ مسائل و احکام سے پیش تر اذان کے سلسلہ میں چند افسین بحثیں ہیں، بحث اول لفظ اذان کی لغوی تحقیق، بحث دوم شرعی و فقہی اذان کی حقیقت، بحث سوم بلحاظ اصل و باعتبار تعین اذان کا ثبوت، بحث چہارم اذان کی فرضیت اور اسکی ابتداء بذریعہ وحی ہے یا عرف بذریعہ منام، بحث پنجم اذان کی مشروعیت۔ کس ہوائی، ہجرت سے قبل یا ہجرت کے بعد، بحث ششم شریعت میں اذان کا مقام، تفصیلت، بحث ہفتم مرتبہ کے لحاظ سے امامت افضل ہے یا اذان ؟

تشمیح بحث اول : اذان بروزن زمان مصدر ہے بمعنی اعلیٰ اور بعض کے نزدیک اسم مصدر ہے کیونکہ اسکی معنی اذن اور مصدر تاذین ہے، شیخ ازہری شرح الفاظ مختصر میں کہتے ہیں الاذان اسم من قولک اذنت فلان بكذا و ذنه اذنا ای علمتہ، لغتہ مطلق اعلان کو کہتے ہیں یعنی آگاہ و خبردار کرنا، معروف اذان بھی تو کہ وقت

(بقیہ ص ۳۱۳)

خطاب کا حکم ہی ہے (کفایہ، نہایہ، شرح منیر)
(فائدہ) صاحب در مختار نے اوقات مکروہہ کی بحث کے آخر میں کہا ہے فہذہ یفت وثلثون وقتا کہ یہ کچھ اور تیس اوقات ہیں جن میں نماز مکروہ ہے، صاحب غایۃ الاوطار لکھتے ہیں یعنی طلوع آفتاب، استواء، غروب بعد نماز فجر، بعد نماز عصر، قبل از نماز مغرب، خطباتِ عشرہ کے وقت، بوقت اقامتِ فسرغ، غنیق وقت، قبل از علوۃ عید الفطر، بعد از علوۃ عید الفطر مسجد میں، قبل از نماز عید اضحیٰ، بعد از نماز عید اضحیٰ مسجد میں، عوفات میں جمع تقدیم کے درمیان، مزدلفہ میں جمع تاخیر کے درمیان، بوقت مدافعت بول، بوقت مدافعت براز، ان دونوں کی مدافعت کے وقت، بوقت مدافعت ریح، بوقت حضورِ طعام جسکی طرف طبیعت مشتاق ہو، اس چیز کے حضور کے وقت جو مانع حضورِ قلب ہو، نمازِ عشا، بعد نصف شب، تاخیر مغرب، اشتباکِ نجوم تک :-

نماز کی خبر دیتی ہے اسلئے اس کو اذان کہتے ہیں، وغلبہ لا غلام الصلوٰۃ بحیث لا یفہم منہ اذا اطلق الا اذان الصلوٰۃ، ومنہ قولہ تعالیٰ "وَاذَانٌ مِّنَ الشَّهِادَةِ" الی الناس یوم الحج الاکبر، وقال الشرح تعالیٰ "وَاذَانٌ فِی النَّاسِ بِالْحُجَّاتِ" ۱۰ امام نووی نے تہذیب الاسماء واللغات میں لکھا ہے الاذان الاعلام واذان الصلوٰۃ معروف، شیخ ہر وی کہتے ہیں "و یقال فیہ الاذان والاذین والایذان، کبھی اذان کا اطلاق اقامت پر بھی ہوتا ہے اور ان دونوں کو اذانان کہا جاتا ہے، چنانچہ حضرت سائب بن یزید سے بخاری وغیرہ کی روایت میں ہے "فلما کان زمن عثمان زاد لسنہ الثالث علی الزوراء" علامہ قسطلانی کہتے ہیں سماہ ثالثاً باعتبارہ کو نہ مزیداً علی الاذان بین یدی الامام والاقامۃ واطلاق الاذان علی الاقامۃ تعلیلاً جامع الاعلام فیہما، نیز ارشاد نبویؐ "بین کل اذانین صلوٰۃ" بھی اسی قبیل سے ہے، صاحب کتاب کے قول "باب الاذان" میں اذان کو اسی تغلیبی اور عام معنی پر محمول کرنا بہتر ہے، کیونکہ اس باب میں اقامت کا بھی ذکر ہے، اگر کوئی یہ کہے کہ اس صورت میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آتا ہے، جواب یہ ہے کہ نہیں کیونکہ یہاں بطریق غموم مجاز اذان سے مراد اعلام صلوٰۃ ہوگا، عام اذین کہ اذان ہوئی ہو یا اقامت،۔

تشریح بحث دوم: الاذان فی الشرح اعلام مخصوص علی وجہ مخصوص بالفاظ مخصوصہ یعنی شریعت میں اذان مخصوص الفاظ کے ساتھ ایک خاص طریقہ پر ایک خاص قسم کی اطلاع دینا ہے، اعلام مخصوص سے مراد اوقات نماز شروع ہونے کی اطلاع دینا ہے اور علی وجہ مخصوص سے مراد ترسل، استدراہ اور عدم الحن وغیرہ احکام ہیں جو آگے آرہے ہیں۔ اور الفاظ مخصوص سے مراد عربی زبان کے مخصوص کلمات ہیں، پس اصح قول پر فارسی زبان میں اذان جائز نہ ہوگی اگرچہ اس کا اذان ہونا معلوم ہو جائے۔ جیسا کہ مواہب الرحمن میں مہر ح ہے۔ حیث قال لا یجزی الاذان بالفارسیۃ علی الاصح وان علم انہ اذان،

تشریح بحث سوم: اذان کا ثبوت اصلاً تو آیات قرآنیہ و احادیث نبویہ دونوں سے ہے اور بلحاظ تعین عرف احادیث سے ہے، آیات قرآنیہ یہ ہیں (۱) "وَاذَانًا دُعِیْمًا اِلَى الصَّلٰوةِ اَتَّخِذُوْا بِهِنَّ وَاعْبَادُا" امام رازیؒ نے اسکی تفسیر میں ذکر کیا ہے "دلالت الایۃ علی ثبوت الاذان بنص الایۃ لا بالمتام وحده" (۲) "وَمِنْ اَحْسَنِ قَوْلٍ لِّمَنْ دُعِیَا اِلَى الشَّعْرِ وَتَحْلُ صَالِحًا" علامہ بغویؒ نے معالم میں حضرت عائشہؓ کا قول ذکر کیا ہے اری ان ہذہ الایۃ نزلت فی المؤذنین، حضرت عکرمہؒ فرماتے ہیں اری انہ المؤذن، اور حضرت ابو امامہؓ باہلیؒ فرماتے ہیں عملی صالِحًا اسی علی رکعتین بین الاذان والاقامۃ (۳) یا یہاں اذین آمنوا اذ انودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاستنوا الی ذکر الشرح،

تشریح بحث چہارم: اذان کی ابتداء بذریعہ وحی ہے یا صرف بذریعہ منام؟ دونوں قول ہیں بعض نے اس کی ابتداء بذریعہ وحی مانی ہے اور بعض نے بذریعہ منام، لیکن اصح یہ ہے کہ اذان کی فرصت اور اس کا تعین حضرت عبداللہ بن زیدؓ کے خواب سے ہوئی ہے۔ علامہ عینیؒ نے شرح ہدایہ میں لکھا ہے کہ

بعض حضرات اس طرف گئے ہیں کہ اذان کا ثبوت وحیاً ہے نہ کہ ازراہ منام اور اکھنوں سننے مسند بزار کی حدیث علیؑ سے استدلال کیا ہے۔ قال: لما اراد الله ان يعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم الاذان اتاه جبريل بدابة يقال لها البراق (الی ان قال) فقال الملك: الشراکیر، الشراکیر، فقبل من وراء الحجاب: صدق عبدی، انا اکبر، انا اکبر، ثم قال الملك: اشهد ان لا اله الا الله.

لیکن یہ روایت ضعیف ہے، خود حافظ بزار نے کہا ہے، "ہذا حدیث لا نعلم یروی بہذا اللفظ عن علی رضی اللہ عنہ الا استاد، علامہ اصبہانی نے بھی کتاب الترغیب والترہیب میں روایت کی تخریج کے بعد کہا ہے عزیز لا خوف الا من ہذا الوجه، حافظ عماد الدین بن کثیر اپنی تاریخ میں کہتے ہیں کہ علامہ سیسی نے گو اس حدیث کی صحیح خیال کیا ہے لیکن یہ منکر ہے کیونکہ ابو الجارود زیاد بن المنذر جسکی طرف فرقہ جارودیہ منسوب ہے وہ اس کی روایت میں متفرد ہے، محقق ابن الہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں حدیث البزار معارض بالجبر الصیح ان بدو الاذان کان بالمدينة علی ما فی صحیح مسلم،

تشریح بحث پنجم: اذان کی مشروعیت کب ہوئی؟ ہجرت سے قبل یا ہجرت کے بعد، اس کے متعلق روایات مختلف ہیں، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اسکی مشروعیت ہجرت سے قبل مکہ میں ہوئی ہے چنانچہ طبرانی نے حضرت ابن عمرؓ سے ادار قطنی نے اطراف میں حضرت انسؓ سے، ابن مردودہ نے حضرت عائشہؓ سے اور بزار وغیرہ نے حضرت علیؓ سے یہی روایت کیا ہے۔ ابو بکر رازی نے احکام القرآن میں یہی کہا ہے کہ اذان کی ابتداء شب معراج میں ہوئی ہے۔

لیکن یہ تمام روایات ضعیف الاسناد ہیں کیونکہ حدیث ابن عمرؓ کی سند میں طلحہ بن زید متردک ہے اور حدیث انسؓ بقول حافظ ضعیف ہے۔ حدیث عائشہؓ کی اسناد میں ایک جھول راوی ہے۔ اسی طرح حدیث علیؓ کی اسناد میں زیاد بن المنذر ابو الجارود متردک ہے۔ اس لئے محققین علماء کی رائے یہ ہے کہ اذان کی مشروعیت ہجرت کے بعد ہوئی ہے، چنانچہ ابن المنذر نے حبشہ کے ساتھ کہا ہے کہ قیام مکہ کے زمانے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بلا اذان نماز پڑھتے تھے اور لوگ خود بخود انداز سے سے ایک وقت معین پر جمع ہو جاتے تھے یہاں تک کہ آپؐ نے مدینہ کی طرف ہجرت فرمائی اور یہاں اگر اس کے متعلق مشورہ ہوا جسکی تصریح حدیث ابن عمرؓ و حدیث عبداللہ بن زیدؓ میں موجود ہے جسکو ہم صاحب ہدایہ کے قول "وہو کما اذن الملك النازل من السماء" کے ذیل میں ذکر کریں گے۔

محقق ابن الہمام حدیث عبداللہ بن زیدؓ کو ذکر کر کے کہتے ہیں کہ ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں روایت کر کے لکھا ہے کہ میں نے محمد بن یحییٰ ذہبی سے سنا ہے کہ عبداللہ بن زیدؓ کی احادیث میں اس روایت سے زیادہ اصح کوئی روایت نہیں ہے اور محمد بن اسحاق کی یہ روایت صحیح ثابت ہے، ترمذی کہتے ہیں کہ میں نے امام بخاریؒ سے اس حدیث کے متعلق پوچھا تو فرمایا کہ میرے نزدیک یہ صحیح ہے، اس حدیث کو امام احمد نے بھی روایت کیا ہے

جسکی تصحیح امام ترمذی نے کی ہے، ابو عمرو ابن عبد البر کہتے ہیں کہ عبد اللہ بن زید کے اس قصہ کو صحابہ نے مختلف الفاظ کے ساتھ متعدد روایات کے ذریعہ نقل کیا ہے، لیکن اس پر سب متفق ہیں کہ آپ نے اسی وقت اذان کہنے کا حکم دیا اور اس بارے میں تمام ائمہ و سنن و ائمہ کے درجہ پر ہیں، اسی بزار کی حدیث علی رضا کہ "اذان کی ابتداء شب معراج میں ہوئی ہے۔" وہ اس خبر صحیح کے خارج عن ہے۔

بہر کیف جمہور علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اذان کی مشروعیت ہجرت کے بعد ہوئی، شیخ نعمانی الدین کہتے ہیں صحیح یہ ہے کہ اذان کی ابتداء مدینہ طیبہ میں ہوئی ہے، امام بخاری نے بھی صحیح میں آیت "واذا نادیتم الی الصلوٰۃ اتخذوا ہمزدا ولعلاء" اور آیت "اذ الودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ سے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔ وروی عن ابن عباس ان فرعن الاذان نزل مع ہذہ الایۃ اخرجه ابوالشیخ۔

لیکن ہجرت کے بعد کس سنہ میں ہوئی اس میں اختلاف ہے بعض حضرات نے ذکر کیا ہے کہ اس کی مشروعیت سنہ میں ہوئی ہے۔ صاحب مواہب لکھتے ہیں "وکان فیما قبل فی السنۃ الثانیۃ" ملا علی قاری کہتے ہیں "ان شرعیۃ الاذان فی السنۃ الثانیۃ وقیل فی اولہا" لیکن جمہور کے نزدیک سنہ مشروعیت ہجرت کا پہلا سال ہے۔ چنانچہ عام اہل تاریخ نے اسکو سنہ ایک ہجری کے واقعات میں شمار کیا ہے۔ زرقانی و شوکانی کے نزدیک یہی راجح ہے اسی کو امام نووی نے تہذیب اللغات میں اور صاحب درمختار نے اپنی کتاب میں اختیار کیا ہے وہ بہ جزم الحافظ فی تہذیبہ۔

تشریح بحث ششم: احادیث میں اذان کے فضائل بکثرت وارد ہیں (۱) حدیث ابو ہریرہؓ کہ حضرت بلالؓ کی اذان کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: من قال بذائقنا دخل الجنة (مسلم) ابو داؤد، نسائی،

(۲) حدیث ابو ہریرہؓ۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: اذ الودی للصلوٰۃ اذ بر الشیطان لہ عراط حتی لا یسمع التاذین فاذ افضی النداء اقبل حتی اذ الوب بالصلوٰۃ اذ بر حتی اذ افضی التوب اقبل حتی یختر بین المرء ونفسہ یقول اذکر کذا اذکر کذا لما لم یکن یدکر حتی یطل الرجل لایدری کم صلی "متفق علیہ" بخاری صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب نماز کیلئے اذان کہی جاتی ہے تو شیطان بیٹھ بھیر کر بھاگتا اور گونہ مارتا جاتا ہے اور اس حد تک بھاگتا چلا جاتا ہے کہ اذان کی آواز نہ سنے، جب اذان ختم ہو جاتی ہے تو پھر واپس آ جاتا ہے اور جب دوبارہ نماز کی اطلاع دیکھتی ہے تو پھر بھاگ جاتا ہے اور جب توبہ ہو چکی ہے تو پھر واپس آ جاتا ہے تاکہ آدمی کے دل میں وسوسے ڈالے، کہتا ہے کہ فلاں بات یا دکر، فلاں بات یا دکر، غرض وہ تمام باتیں جو اس کو یاد نہ تھیں یا دلاتا ہے یہاں تک کہ آدمی بھول جاتا ہے کہ اس نے کس قدر نماز پڑھی۔

اس حدیث سے بظاہر اذان کی فضیلت نماز سے بھی بڑھی ہوئی معلوم ہوتی ہے مگر واقعہ یہ

ہے کہ ہر عمل کے خواص الگ ہوتے ہیں، اذان میں چونکہ شہادتین کا اعلان ہے اور احادیث میں آتا ہے کہ شہادت مؤذن کی گواہی پر خشک و تر حیر اور جن و انس دیں گے، پس شیطان کو یہ گوارہ نہیں کہ کوئی بھی کسی مؤذن کے ایمان کی گواہی دے چہ جائے کہ ساری مخلوق مؤذن کیلئے گواہ بنے، اسلئے وہ اذان سنکر بری طرح خائب و خاسر اور ذلیل و رسوا ہوتا ہے، اور اسکو سننے کی تاب نہ لا کر اس سے اتنی دُور بھاگتا ہے کہ آواز نہ سن سکے صحیح مسلم وغیرہ میں ہے کہ روحانک چلا جاتا ہے جو مدینہ سے ۲۶ میل دور ہے، اور نماز گوارا فضیل عبادات ہے لیکن اس میں یہ خاصہ نہیں ہے کیونکہ وہ خدا کی مناجات و سرگوشی ہے اس میں اعلان کی صورت نہیں ہے اسلئے نماز شروع ہوتے ہی شیطان لوٹ آتا ہے اور اس میں طرح طرح سے خلل اندازی کرتا ہے، وسوسے ڈالتا ہے، خیالات کو افعالِ صلوٰۃ سے ہٹا کر ادھر ادھر کر رہی سعی کرتا ہے حتیٰ کہ جو بات یاد کرنے سے بھی یاد نہ آتی ہو، نماز میں اسکو بھی یاد دلاتا ہے،

ایک شخص کا واقعہ ہے کہ وہ گھر کا اپنا دفینہ بھول گیا، کسی طرح یاد نہ آتا تھا کہ کس جگہ دفن کیا ہے اس نے امام اعظم ابوحنیفہؒ سے عرض کیا، آپ نے فرمایا کہ گھر جا کر رات بھر تفلیں پڑھا اور اس کا خیال رکھ کہ بجز نماز کے دنیا کی کسی بات کی طرف دھیان ہرگز نہ ہو، اس نے اسی طرح کیا تو شیطان نے یہ سوچ کر کہ یہ تو ساری تفلیں اس شان سے پڑھ کر جو امام صاحب نے بتلائی ہیں ایک ہی رات میں خدا کا مقرب ترین بندہ بن جائے گا، اسکو جلد ہی اس دفینہ کی جگہ یاد دلا دی، اور اس نے جو نماز ختم کر کے اس جگہ کو کھودا تو وہ دفینہ نکل آیا، امام صاحبؒ کی اس منقبت کے واقعہ کو حافظ ابن حجر نے بھی فتح الباری میں حدیث کے الفاظ "لما لم یکن یذکر" کے تحت ذکر کیا ہے،

(۳) حدیث ابن عباسؓ "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من اذن سبع سنین محتباً کتبت ابرارۃ من النار" (ترمذی) کہ جس شخص نے بیست و سات سال تک اذان دی اس کے لئے جہنم سے برأت لکھ دی جاتی ہے،

(۴) حدیث معاویہؓ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: المؤذن اول الناس اعناقاً یوم القیامۃ "مسلم" قیامت کے روز سب سے زیادہ بلند کر دینا مؤذن لوگ ہوں گے۔

(۵) حدیث ابو سعید خدریؓ "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یسمع مدی صوت المؤذن جنٌ ولا انسٌ ولا شئی الا شہد له یوم القیامۃ" (بخاری) آپ نے ارشاد فرمایا کہ مؤذن کی آواز جن و انس جہاں تک سنیں گے قیامت کے روز سب اس کے حق میں گواہی دیں گے،

(۶) حدیث انس بن مالکؓ "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اذا اذن فی قریۃ امنہا الشر من عذاب ذلک الیوم، (طبرانی فی معجمہ الثلاثہ) جب کسی بستی میں اذان دی جاتی ہے تو اس دن میں وہ بستی عذاب الہی سے محفوظ رہتی ہے، علامہ قسطلانی و حافظ سیوطی وغیرہ نے ذکر کیا ہے

کہ اذان و اقامت امت محمدیہ کے فضائل میں سے ہے۔

تشیخ بحث ہفتم: امامت افضل ہے یا اذان؟ اسکی بابت تین قول ہیں، اول یہ کہ دونوں برابر ہیں، دوم یہ کہ امامت افضل ہے، سوم یہ کہ اذان افضل ہے، بقول علامہ عینی ہمارے اصحاب نے افضلیت امامت کو اختیار کیا ہے، اور شوافع کے نزدیک بھی یہی اصح ہے، محقق ابن الہمام نے فتح القدیر میں اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ امامت پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خاندان راشدین کی موافقت ثابت ہے، خلاف اذان کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ نفس نفیس اذان کہنے کا ثبوت مختلف فیہ ہے، صاحب نہایہ نے شمس الامم سے نقل کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اذان بھی کہی ہے اور بعض اوقات اقامت بھی کہی ہے، چنانچہ حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے: قال: كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فذا زالت الشمس اذن و اقام وعلى الظهر، و در مختار میں بھی ضیاء معنوی سے یہی نقل کیا ہے، اور طحاوی نے فتاویٰ رملی سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ آپؐ سواری کی حالت میں تھے، امام ترمذی نے "باب الصلوة علی الدابة" میں حضرت یعلیٰ بن مرہ سے روایت کیا ہے: انهم كانوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فانتبهوا الى مضيق فحضرت الصلوة فظروا السماء من فوقهم والبيت من اسفلهم فاذا نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على راحلة و اقام فتقدم على راحلته فصلى بهم يومئذ ايماء يجعل السجود اخفض من الركوع، شیخ قسطلانی نے مواہب میں علامہ سیسی سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے اس حدیث سے یہ نکالا ہے کہ آپؐ نے خود اذان بھی کہی ہے، امام نووی نے بھی اپنی بعض تصانیف میں اسی پر حرج ظاہر کیا ہے،

لیکن جس طریق سے امام ترمذی نے روایت کیا ہے اسی طریق پر سند امام احمد و سنن دارقطنی کی روایت کے الفاظ یہ ہیں، "فلم يلا فاذن اهد"، حافظ ابن حجر فتح الباری میں کہتے ہیں کہ ان الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اذان کہنے والے حضرت بلال ہیں، اور امام ترمذی کی روایت میں اختصار ہے، اور جن روایات میں اذان کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہے وہ بطریق مجاز ہے جیسے کہا جاتا ہے اعطى الخليفة العالم الفالکدینہ امرأه، البتہ حافظ سیوطی نے شرح بخاری اور شرح ترمذی میں اسی پر حرج کیا ہے کہ آپؐ سے اذان کہنے کا ثبوت ہے اور اس سلسلہ میں موصوف نے سنن سعید بن منصور کی روایت ابن ابی ملیکہ سے کامیابی حاصل کی ہے، قال: اذن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة فقال حي على الفلاح، لیکن صاحب سغایہ فرماتے ہیں کہ یہ حکایت حال ہے جس میں عموم نہیں ہوتا، بہر کیف اگر آپؐ سے اس فعل کا ثبوت صحیح بھی ہو تب بھی موافقت تو بالیقین ثابت نہیں ہے۔

(خواتم) فائدہ اولی، علامہ قرطبی وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ اذان قلت الفاظ کے باوجود مسائل عقیدہ

پر مشتمل ہے کیونکہ اسکی ابتداء اکبریت خداوندی سے ہے جو حق تعالیٰ کے وجود اور اس کے کمال کو متفہم ہے۔ پھر اس میں توحید کا اثبات اور شریک کی نفی ہے اس کے بعد اثبات رسالت ہے پھر شہادت بالرسالت کے بعد طاعت مخصوصہ کی طرف دعوت ہے۔ بعد ازاں فلاح و کامرانی یعنی بقاء دائم کی طرف دعوت ہے جس میں معاد کی طرف اشارہ ہے ختم اعادہ و اعادہ نوکیداً اھ کذا فی الفتح۔

(فائدہ ثانیہ) سہاگہ میں ہے کہ اذان کی اصل وضع تو نماز ہی کیلئے تھی پھر وہ درجہ موافق میں بھی مستعمل ہوئی مثلاً ولادت مولد پر دائیں کان میں اذان اور بائیں میں اقامت مسنون ہوئی جیسا کہ شرعۃ الاسلام میں ہے کیونکہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من ولد مولود فاذن فی اذنه الیمنی و اقام فی اذنه الیسری رفعت عنہ ام الصبیان، نیز امام احمد، ابو داؤد، ترمذی نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کیا ہے، قال: رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذن فی اذن الحسن بن علی رضی اللہ عنہما ولدینہ فاعلمتہ۔

جہاں جن بھوت پریت کا اثر ہو وہاں بھی اذان دیکھائی دے، کیونکہ صحیح مسلم میں سہیل بن صالح کی روایت ہے جس میں انھوں نے کسی نظر نہ آنے والے کی آواز سننے کا ذکر اپنے والد ماجد سے کیا تو انھوں نے فرمایا: اذا سمعت صوتاً فناد بالصلوة فانی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال: ان الشیطان اذا نادى بالصلوة دلی و احصا، کہ جب ایسی کوئی آواز سنو تو اذان کہو کیونکہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ جب نماز کیلئے اذان کہی جائے تو شیطان گوز مارتا ہوا کھٹکتا ہے، نیز بیہقی نے دلائل النبوة میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ انہ قال: اذا تقولت اھدکم النیلان فلیؤذن فان ذلک لا یفرہ۔ اس کو فقیہ کمال الدین دمیری شافعی نے بھی کتاب حیوۃ النحویان میں ذکر کیا ہے، طبرانی اور بزار کی حدیث ابوہریرہؓ بھی اسی قسم کی ہے جس کو امام نووی نے الاذکار میں صحیح مانا ہے،

جب سواری کا جانور سرکشی کرے یا کسی بدکردار، بلا خلاق آدمی سے واسطہ پڑے تو اسکے کان میں اذان دیکھائی دے، کیونکہ امام غزالیؒ نے احیاء العلوم میں حقوق والدین کی بحث کے تحت یہ روایت ذکر کی ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا استصعب علی اھدکم دابة او ساء خلق زوجتہ او اھد من اھل بیتہ۔ فلیؤذن فی اذنه، محزیج احادیث احیاء حافظ عراقی فرماتے ہیں کہ اسکی تخریج ابو منصور دہلی نے مسند الفردوس میں حضرت حسین بن علیؓ سے کی ہے مگر اس کی سند ضعیف ہے،

شیخ زمخشری نے حاشیہ بحر میں بعض کتب شوافع سے نقل کیا ہے کہ غم زدہ، مرگی کے مریض، اور غضبناک آدمی کے کان میں اذان دینا بھی مفید ہے، شرعۃ الاسلام وغیرہ میں ہے کہ لڑائی کے میدان میں جنگ کے وقت آگ لگ جانے پر اور جنگل میں راستہ گم ہو جانے پر بھی اذان دینی چاہئے، علامہ ابن عابدین شافعی اذان کے دس مواقع شمار کئے ہیں:-

(قائدہ ثالثہ) جن حضرات سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں اذان پڑھا ہے وہ پانچ حضرات ہیں بلال بن ابی رباح متوفی ۳۱ یا ۳۲ یا ۳۳، ابن ام مکتوم (عمر یا عبد اللہ یا حسین) ۳۴، سعد (ابن عائد یا ابن عبد الرحمن) ۳۵، القزظہ ابو محذورہ اوس (یا سمرہ یا سلمہ یا سلمان یا عتبہ) متوفی ۳۶، زیاد بن الحارث صدائی شیخ برہادوی نے ان حضرات کو ان اشعار میں قلم کیا ہے۔

لخیر الوسی خمس من الغزاة ذنوا ۰ بلال مدی الصوت بدأ بعین
وعمر والذی ام ملکتم اہلہ ۰ وبالقرظ اذکر سعدہم اذیین
واوس ابو محذورہ وسمکتہ ۰ زیاد الصدائی غل حارث لعین

تنبیہات: (تنبیہ اول) امام ابو داؤد، امام ترمذی اور امام ابن ماجہ وغیرہ کی حدیث عبداللہ بن زید نے الفاظہ فسمع ذلک عمر بن الخطابؓ ہوتے ہیں کہ اذان کی ابتداء حضرت عبداللہ بن زیدؓ کے خواب سے ہوئی۔ عام روایات جسکی تخریج ابو داؤد، ابن ماجہ، بیہقی، حاکم، ابن حزمہ اور ابن حبان وغیرہ نے کی ہے وہ بھی اسی پردہ الی ہیں اور یہی محدثین کے یہاں مشہور ہے۔

لیکن صحیحین اور سنن بیہقی و نسائی وغیرہ میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں تصریح ہے کہ اذان کا آغاز حضرت عمر فاروقؓ کے قول سے ہوا، صحیح بخاری کی روایت کے الفاظ ہیں۔ "فقال عمر اذین" راجلا ینادی بالصلاة فقال صلی اللہ علیہ وسلم یا بلال قم فاد بالصلاة اھ" تو یہ دونوں قسم کی روایات یا ہم متعارض ہیں۔ نیز مسند امام احمد اور طبرانی کی معجم اوسط کی بعض روایات میں ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے یہ خواب دیکھا اور آپؐ ہی نے سب سے پہلے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی خبر دی بلکہ امام الحرمینؒ کی تہا یہ میں اور امام غزالیؒ کی وسیط میں کچھ اور پردہ اور حبلی کی شرح تنبیہ میں چودہ اشخاص کے متعلق بھی یہی مذکور ہے لیکن ابن الصلاح، نووی اور منغلطائی وغیرہ نے اسکی تردید کی ہے علامہ قرطبی نے حدیث عبداللہ بن زید اور حدیث ابن عمرؓ کے متعارض کو دور کرنے کیلئے یہ جواب دیا ہے کہ حضرت عمرؓ کا یہ قول عبداللہ بن زیدؓ کے خواب سے بعد کا ہے پس "فقال عمر اھ" میں غلط فہمی ہے اور تقدیر عبارت یوں ہے "فافرقتوا فرأی عبداللہ بن زید فنادی الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقص علیہ قصہ اھ"۔

لیکن بقول حافظ ابن حجر عبداللہ بن زیدؓ کی حدیث کے الفاظ فسمع ذلک عمر اھ" اسی پردہ الی ہیں کہ جب حضرت عبداللہ بن زیدؓ نے اپنے خواب کا قصہ بیان کیا اس وقت حضرت عمرؓ وہاں موجود نہیں تھے اور حضرت عبداللہ بن زیدؓ کے خواب کا قصہ حضرت عمرؓ کے قول مذکور کے بعد ہے۔ حافظ ابوبکر بن العربیؒ کی رائے یہ ہے کہ حدیث ابن عمرؓ ضعیف ہے۔ چنانچہ موصوف نے امام ترمذیؒ کی تصحیح پر تعجب کرتے ہوئے کہا ہے "والعجب لا بی عیسیٰ بقول حدیث ابن عمر

صحیح و فیہ ان البنی صلی اللہ علیہ وسلم امر باذان لقول عمر و انما امر بہ لقول عبداللہ بن زید و انما جاء
عمر بعد ذلک حين سمعہ اھ

مگر یہ نظریہ اس لئے صحیح نہیں کہ حدیث ابن عمر کی تصحیح صرف امام ترمذی ہی نے نہیں کی بلکہ دوسرے
حضرات نے بھی اس کو صحیح مانا ہے۔ حافظ ابن مندہ نے تو اس کی صحت پر اجماع نقل کیا ہے۔ قاضی
عباس نے شرح مسلم میں ان دونوں روایتوں کے درمیان اس طرح تطبیق دی ہے کہ حضرت
عمر کا قول شرعی اذان کے طریق پر نہ تھا بلکہ اس میں صرف اوقات نماز کی اطلاع تھی گو یا حضرت بلالؓ
پہلے التسلوۃ جامعۃ کے الفاظ سے ندا دیتے تھے اس کے بعد حضرت عبداللہ بن زید کے خواب
سے شرعی اذان کا طریقہ جاری ہوا۔ مذکورہ بالا توضیحات کی بہ نسبت یہ تو جیسہ مناسب معلوم ہوتی
ہے چنانچہ علامہ طیبی اور امام نووی وغیرہ نے اسی کو پسند کیا ہے،

حدیث ابو بکرؓ میں تطبیق کی یہ صورت ممکن ہے کہ آپؐ نے اپنا خواب مکان پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے گوش گزار کیا جب آپؐ باہر تشریف لائے تو حضرت عبداللہ بن زید نے اپنا خواب نقل کیا اور حضرت
بلالؓ کی اذان سن کر حضرت عمر فاروق حاضر ہوئے اھ

(تنبیہ دوم) مسئلہ یہ ہے کہ غیر انبیاء علیہم السلام کے خواب پر کسی حکم شرعی کو مبنی نہیں کیا
جاسکتا، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن زیدؓ کے خواب پر اذان کو کیسے ثابت
کیا؟ امام نووی، علامہ قسطلانی اور حافظ ابن حجر مکی وغیرہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اذان کا ثبوت
صرف خواب پر عمل کرتے ہوئے نہیں ہے بلکہ یہ اس وحی کی تعمیل پر مبنی ہے جو آپؐ پر نازل ہوئی تھی
اس کی تائید مصنف عبدالرزاق اور ابوداؤد کی مرسل روایت سے ہوئی ہے۔ ان عمرؓ
رأی الاذان جاد لیخبر بہ البنی صلی اللہ علیہ وسلم فوجد الوحی قد ورد بذلک فقال لہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم: قد سبقک الوحی، حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں کہا ہے کہ یہ مرسل روایت
اس سے اصح ہے جو داؤدی نے ابن اسحاق سے نقل کی ہے۔ ان جبریلؑ الی البنی صلی اللہ
علیہ وسلم قبل ان یخبرہ عبداللہ و عمر بشائیتہ ایام :-

(تنبیہ سوم) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن زیدؓ کو مؤذن نہیں بنایا
بلکہ یہ فرمایا کہ تم یہی کلمات بلالؓ کو القا کرو، حالانکہ حضرت عبداللہ ہی اس کے اصل مستحق
تھے۔ لکن نہ راہ، اس کی دو وجہیں ہیں اول یہ کہ حضرت عبداللہ اس وقت بیمار تھے جیسا کہ ابوداؤد
کی روایت میں آیا ہے، دوم یہ کہ حضرت بلالؓ ان سے زیادہ بلند آواز اور شیریں زبان
تھے، چنانچہ ترمذی وغیرہ کی روایت میں ہے کہ حضرت بلالؓ کی بابت آپؐ نے فرمایا :- انا
اندی صوتہ لمنک :-

الاذانُ سنَّةٌ يَلْتَصِلُ بِهَا الْخَمْسُ وَالْجُمُعَةُ لَا سِوَاهَا لِلنَّقْلِ الْمَتَوَاتِرِ

ترجمہ

اذان نماز پنجگانہ اور جمعہ کیلئے سنت ہے نہ کہ ان کے علاوہ کیلئے، اقل متواتر کی وجہ سے :- تنشیح :-
 قول الاذان سنتہ الخ مسائل و احکام اذان سے متعلق چند امور کا بیان ضروری ہے۔ اول یہ کہ اذان کا حکم کیا ہے یعنی فرض ہے یا واجب یا سنت ؟ دوم یہ کہ محل اذان کیا ہے، سوم یہ کہ اس کی کیفیت و صفت کیا ہے، چہارم یہ کہ اذان میں ترمیم ہے یا نہیں،

سویں صاحب کتاب کے قول :- الاذان سنتہ، میں امر اول کا بیان ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ ابن المنذر کے نزدیک جماعت کے حق میں اذان فرض ہے حضر میں ہو یا سفر میں، ابو علی کے نزدیک اذان فی الجملہ فرض ہے قاضی شوکانی نے نیل الاوطار میں لکھا ہے کہ اکثر اہل بیت، امام احمد، امام مالک اور اعظمی وغیرہ اذان و اقامت دونوں کے وجوب کی طرف گئے ہیں۔ عطاء بن ابی رباح اور بقول صاحب بحر امام اوزاعی کے نزدیک اقامت واجب ہے نہ کہ اذان، اور ابوطالب کے نزدیک اس کا عکس ہے یعنی اذان واجب ہے نہ کہ اقامت، احناف اور شافعی کے نزدیک دونوں سنت ہیں، مجتہد، کافی، حاضیخاں، بدائع اور ہدایہ وغیرہ کتب احناف میں یہی مذکور ہے کہ اذان و اقامت دونوں سنت موكدہ ہیں

(بقیہ ص ۳۲۲)

(تنبیہ چہارم) عوام میں یہ مشہور ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی جگہ سین بولتے تھے، حافظ سخاوی المقاصد الحسنہ میں فرماتے ہیں کہ اس کو موفق بن قدامر نے المغنی میں ذکر کیا ہے فقال ردی ان بلا لکان يقول اسعد ان لا اله الا الله بالسين المهملة، لیکن برہان سفاقی نے مزی سے نقل کیا ہے کہ یہ بات صرف زبان زد ہے باقی ہم نے یہ کسی کتاب میں نہیں دیکھا، حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ اسکی تو کوئی اصل ہی نہیں ہے :-

(تنبیہ پنجم) جب احادیث میں اذان کی بہت زیادہ فضیلت وارد ہے تو پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مواظبت کیوں نہیں فرمائی؟ اس میں کیا حکمت ہے، سو بعض حضرات نے اسکی حکمت یہ بیان کی ہے کہ کلمات اذان میں شہد ان محمد رسول اللہ بھی ہے، اگر آپ اذان پر مواظبت فرماتے تو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ محمد آپ کے علاوہ کوئی اور نہیں، لیکن یہ وجہ اسلئے محدش ہے کہ صرف اتنی بات کا وہم ایسی منقبت عظیمہ کے ترک کا سبب نہیں ہو سکتا بالخصوص جبکہ آپ کے خطبات میں "اشہدان محمد رسول اللہ" کہنا ثابت ہے، نیز شہد میں اشہدان محمد عبدہ و رسول سے نہ کہ اشہد انی رسول اللہ و عبدہ، بعض لوگوں نے وجہ حکمت ترکیہ نفس قرار دی ہے جو شان رسالت سے بعید ہے، یہ وجہ اسلئے قابل تاہل ہے کہ خصائص حمیدہ کا اظہار علی التلایق مکروہ نہیں ہے لقولہ تعالیٰ "واما بنتمہ ربک فحدث"، بلکہ وہ اظہار مکروہ ہے جو ازراہ تبرہ، اسلئے بہتر وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ اذان سے زیادہ ہم امور جہاد و تعلیم وغیرہ میں مشغول رہتے تھے اسلئے آپ نے اذان پر مواظبت نہیں فرمائی لان اشتغاله بہ کان موجباً لوقوع النخل فی ہذہ الامور :-

صاحب نہایہ نے تحفہ سے نقل کیا ہے کہ ہمارے عام مشائخ کا قول ہے، حافظ ابن عبد البر نے امام مالک اور آپ کے اصحاب سے بھی یہی نقل کیا ہے امام نووی فرماتے ہیں کہ امام شافعی، اسحاق اور جمہور اسی کے قائل ہیں البتہ ہمارے بعض مشائخ اذان کے وجوب کی طرف گئے ہیں کیونکہ امام محمد سے مروی ہے کہ، اگر کسی جگہ کے مسلمان بالاتفاق اذان کہنا چھوڑ دیں تو ان سے قتال حلال ہے، امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ وہ لوگ مارنے اور قید کرنے کے لائق ہیں اور یہ نشان واجب ہی کی ہوتی ہے، محقق ابن الہمام فتح القدیر میں اسی کی طرف مائل ہیں، فائدہ قال: قد یقال عدم ترک مرتہ دلیل الوجوب فینبغی وجوب الاذان لذلك،

لیکن شیخ شرنبلال مراۃ الفلاح میں کہتے ہیں الاصح ان الاذان لیس بواجب، اور امام محمد کے قول مذکور کی توجیہ یہ ہے کہ ترک اذان پر قتال اسکے وجوب کی بنا پر نہیں بلکہ اسکے شعائر اسلام ہونے کی وجہ سے ہے چنانچہ قاضی خاں نے تصریح کی ہے کہ اذان و جماعت اسلامی شعائر ہیں، اگر لوگ ان کو چھوڑ دیں تو سلطان وقت اول ان کو متنبہ کرے، اگر باز نہ آئیں تو ان سے قتال کیا جائے، پس صحیح یہی ہے کہ اذان سنت مؤکدہ ہے، صاحب نہر و صاحب غایہ کہتے ہیں کہ یہ دونوں قول متقارب ہیں کیونکہ سنت مؤکدہ واجب کے حکم میں ہوتی ہے بایں معنی کہ اسکے ترک سے آدمی گنہگار ہوتا ہے :-

قوله للصلوات الخمس الخ امر دوم یعنی محل اذان کا بیان ہے کہ اذان من ائمن پنجگانہ اور جمعہ کیلئے مسنون ہے ان کے علاوہ اور نمازوں کیلئے اذان و اقامت مسنون نہیں جیسے سنن، وتر، نوافل، تراویح، عیدین، جنازہ، استسقاء، چاشت، اوامین، کسوف و خسوف، وغیرہ، پھر للصلوات الخمس اپنے اطلاق پر ہے کہ حفر میں ہو یا سفر میں، ادا ہوں یا قضاء، بہر حال ان کے لئے اذان سنت ہے، فی المواہب، ولو منفرداً ادا و قضاء سفر و حضر، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قضا نماز فجر اذان و اقامت کے ساتھ پڑھی ہے، البتہ صلوات سے مراد صلواتِ رجال ہیں کیونکہ غور قول کے حق میں اذان و اقامت سنت نہیں ہے، فی المواہب، الا اذان مکروہ للنساء اتفاقاً ولا تسب الاقامۃ، وفي البیانۃ، لیس علی النساء اذان و اقامۃ وان علیہن بیعۃ، امام احمد اور ابو ثور بھی اسی کے قائل ہیں، امام شافعی کے اس سلسلہ میں تین قول ہیں، اول یہ کہ ان کیلئے نہ اذان ہے نہ اقامت دوم یہ کہ دونوں مستحب ہیں، سوم یہ کہ اقامت مستحب ہے نہ کہ اذان، کتاب الام میں اسی کو واضح کہا ہے :-

قوله للنقل المتواتر الخ یعنی نماز پنجگانہ اور جمعہ کے علاوہ اور نمازوں کیلئے اذان مسنون نہیں ہے اس واسطے کہ صلوٰۃ کسوف و خسوف، تراویح، عیدین اور نماز جنازہ کے حق میں اخبار و آثار متواتر ہیں لیکن کسی میں اذان و اقامت منقول نہیں ہے بلکہ ابو داؤد وغیرہ کی روایت جابرؓ میں ہے، صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غیر مرة ولا مرتین العیدین بلا اذان ولا اقامۃ، کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز عیدین ایک دو بار نہیں بلکہ بارہا بلا اذان و اقامت پڑھی ہے، امام ترمذی کہتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اہل علم و صحابہ و تابعین کا عمل اسی پر ہے :-

وصفة الاذان مع وقته وهو كما اذن الملك النازل من السماء

تَرْجَمہ

اور اذان کا طریقہ مشہور ہے اور وہ وہ ہے جس طریقہ پر آسمان سے نازل ہونے والے فرشتہ نے کہی تھی :-
تشریح : قولہ وصفۃ الاذان الخ امر سوم یعنی کیفیت اذان کا بیان ہے کہ اذان کا طریقہ مشہور و معروف ہے
یعنی جس طرح آسمان سے نازل ہوئیوالے فرشتہ نے اذان کہی تھی، سنن ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن زید
بن عبد ربیع سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ - جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کی خبر کرنے کیلئے ناقوس
بنا دیا حکم دیا تو مجھے ایک شخص خواب میں دکھائی دیا جو اپنے
ہاتھ میں ناقوس لئے ہوئے تھا، میں نے اس سے کہا: بندہ خدا
ناقوس بیٹے کا؟ وہ بولا: تم اس کا کیا کرو گے؟ میں نے کہا: ہم
اس کے ذریعہ سے لوگوں کو نماز کیلئے بلایا کریں گے، وہ بولا:
تم اس سے بہتر چیز نہ بتاؤ؟ میں نے کہا: ہاں، اس نے
کہا یوں کہا کرو اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا
اللہ اشہدان لا الہ الا اللہ اشہدان محمد رسول اللہ اشہدان
محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم على الفلاح حي
على الفلاح الشراكبة اكبر لا اله الا الله پھر وہ حقوڑا پیچھے
ہٹا اس کے بعد بولا کہ تجبر کیلئے یوں کہا کرو اللہ اکبر اللہ اکبر
اشہدان لا الہ الا اللہ اشہدان محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
الصلوة حي على الفلاح قد قامت الصلوة قد قامت
الصلوة الشراكبة اكبر لا اله الا الله۔
جب صبح ہوئی تو میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
خواب کا پورا قصہ بیان کیا، آپ نے فرمایا: انشاء اللہ یہ
خواب سچا ہے، تو یہ کلمات بدل کر اذکار وہ اذان
دے گا کیونکہ اس کی آواز بلند ہے چنانچہ میں بلال
کے ساتھ اٹھ کھڑا ہوا اور ان کو وہ کلمات بتلاتا گیا
اور وہ اذان کہتے گئے ۔

ولا ترجیع فیہ وهو ان یُرجع فی رقع صوته بالشہادتین بعد ما خفض بهما وقال الشافعی
 فیہ ذلک لحديث ابی محمد ورة رواتنا البی علیہ السلام امرہ بالترجیع ولنا انه لا
 ترجیع فی المشاہیر وکان ما رواہ تعلیمًا فظنہ ترجیعًا

ترجمہ: اذان میں ترجیع کی بحث

اور اذان میں ترجیع نہیں ہے، اور اسکی صورت یہ ہوتی ہے کہ اپنی آواز کو شہادتین کے ساتھ بلند
 کرے بعد ازاں کہ وہ انکو پست آواز سے کہہ چکا ہے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ اذان میں ترجیع ہے حدیث ابو محذورہ
 کی وجہ سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ترجیع کا حکم فرمایا تھا، ہماری دلیل یہ ہے کہ مشہور روایات میں
 ترجیع نہیں ہے اور مذکورہ روایت میں اپنے بطریق تعلیم ایسا کیا تھا جسکو وہ ترجیع سمجھ گئے۔

تشریح: قولہ ولا ترجیع فیہ الخ امر چارم یعنی اذان میں ترجیع ہونے اور نہ ہونے کا بیان ہے،
 ترجیع کی صورت یہ ہوتی ہے کہ تکبیر کے بعد دومرتبہ شہادتین کو آہستہ کہہ کر پھر دومرتبہ بلند آواز سے کہے
 شرح مہذب، تحقیق، دقائق، تحریا وریض وغیرہ میں اس کی یہی صورت مذکور ہے، امام مالک اور امام
 شافعی ترجیع کی سنت کے قائل ہیں۔ امام ابو حنیفہ اور امام احمد اس کے قائل نہیں، امام ابو حنیفہ نے لکھا
 ہے کہ محدثین کی ایک جماعت کے نزدیک ترجیع اور ترک ترجیع دونوں میں اختیار ہے۔

قولہ لحديث الخ امام مالک اور امام شافعی کی دلیل حدیث ابو محذورہ ہے جسکو اصحاب خمسہ، بیہقی،
 دارقطنی اور حاکم نے روایت کیا ہے اس میں تفصیلی طور پر ترجیع مذکور ہے بلکہ بعض طرق میں آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم کا صریح حکم مارجع فمدہا عوتک، بھی موجود ہے۔ احناف کی دلیل حضرت عبداللہ بن زید کی حدیث
 ہے جو باب الاذان کے شروع میں گزر چکی، اسکی تخریج ابو داؤد، ترمذی، ابن ماجہ، احمد، ابن حبان، ابن خزیمہ
 اور ابن الجارود وغیرہ نے کی ہے۔ ابن الجوزی نے "التحقیق" میں لکھا ہے کہ احادیث تاذین میں اصل یہی
 حدیث ہے اور اس میں ترجیع نہیں ہے۔ حافظ بیہقی نے کتاب المعرفہ میں اور ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں محمد بن
 یحییٰ ذہبی کا قول نقل کیا ہے کہ فضل اذان کے سلسلہ میں حضرت عبداللہ بن زید کی حدیث سے زیادہ اصح کوئی
 حدیث نہیں ہے۔ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاری سے اس حدیث کی بابت پوچھا آپ نے
 فرمایا میرے نزدیک یہ حدیث صحیح ہے۔

نیز ابو داؤد، نسائی، ابن خزیمہ، ابن حبان، ابو غوانہ، دارقطنی اور بیہقی نے حضرت عبداللہ بن عمر
 سے روایت کیا ہے انہ قال: انما کان الاذان علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرتین مرتین والاقانہ
 مرتین، اس میں بھی ترجیع نہیں ہے۔

قولہ وکان ما رواہ الخ حدیث ابو محذورہ جس سے امام شافعی نے استدلال کیا ہے اسکا جواب جو محقق ابن
 الہمام نے فتح القدیر میں ذکر کیا ہے اور غنیۃ المستملیٰ میں شیخ حلبی نے اسکی تحنین بھی کی ہے یہ ہے کہ اول تو

حافظ طبرانی نے معجم اوسط میں حضرت ابو محذورہؓ سے یوں روایت کیا ہے: "حدثنا احمد بن عبد الرحمن بن عبد اللہ البغدادی حدثنا ابو جعفر الثقلی حدثنا ابراہیم بن اسمعیل بن عبد الملک بن ابی محذورہ یقول انہ سمع ابابہ ابابہ محذورہ یقول انی علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الذان حرفا حرفا اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر" اس روایت میں ترجیح کا ذکر نہیں ہے پس حضرت ابو محذورہ کی دونوں روایتیں متعارض نہیں ہونے کی وجہ سے ساقی ہوئیں۔ در احناف کی حجت عبداللہ بن زید کی روایات معارضہ سے محفوظ ہیں جن میں ترجیح نہیں ہے۔

حافظ ابن حجر کا یہ کہنا کہ طبرانی کی روایت مختصر ہے اس لئے یہ سود ہے کہ جب روایت میں ایک کلمہ حرف کی تعلیم کا ذکر ہے تو پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ اذان میں ترجیح ہو اور اس کا ذکر نہ کیا جائے۔

اگر معارضہ سے محفوظ بھی مان لیں تب بھی حدیث ابو محذورہ سے ترجیح کی سنت ثابت نہیں ہوتی اس واسطے کہ بقول امام طحاوی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابو محذورہ کو اذان کی تعلیم دے رہے تھے اور تعلیم کے موقع پر اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایک ایک بات کو بار بار دہرانے کی نوبت آتی ہے چنانچہ یہاں بھی ایسا ہی ہوا کہ حضرت ابو محذورہ نے پہلے شہادتین کو اہستہ کہا تھا اس لئے آپ نے بلند آواز سے دہرانے کا حکم دیا ابو محذورہ اس سے یہ سمجھے کہ یہ ترجیح ہمیشہ بھلے ہے۔

علامہ ابن الجوزی نے التحقیق میں حدیث ابو محذورہ کی توجیہ یوں کی ہے کہ عام طور پر اہل مکہ اور خود ابو محذورہ کو چونکہ توحید و رسالت میں ابھی پورا رسوخ نہیں ہوا تھا اس لئے آپ نے انہیں کلمات پر زیادہ زور دیا تاکہ اس میں رسوخ تام حاصل ہو جائے۔

دارقطنی، بیہقی اور امام نسائی وغیرہ نے جو حضرت ابو محذورہ کی اذان کا مفصل قصہ روایت کیا ہے اس کے الفاظ "فسمعا صوت المؤذن ونحن متكبون فصرنا نخلية ونستهزی به" اور فقال قم فاذن بالصلاة ففقت دلاشی اگرہ الی من النبی صلی اللہ علیہ وسلم وما یأمرنی بہ" سے اس توجیہ کی تائید ہوتی ہے اسی کے قریب قریب توجیہ فقیہ ابو زید دبو سی نے الاسرار میں ذکر کی ہے اور ان کی اتباع میں شیخ اکمل اور سنناتی وغیرہ شراح ہدایہ نے بھی اس کو ذکر کیا ہے، بہر کیف مشہور روایات میں کہیں ترجیح کا ذکر نہیں ہے نہ یہ ترجیح فرشتے کی اذان میں ہے جس نے خواب میں حضرت عبداللہ بن زید کو اذان کی تلقین کی تھی اور نہ اذان بلال میں ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں دس سال تک بلا ترجیح کے ہوتی رہی اسی لئے احناف و حنابلہ اس کے قائل نہیں ہیں۔

(تنبیہ) من الغفار میں منیع سے منقول ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ ہمارے نزدیک ترجیح کا نہ ہونا تو ثابت ہے لیکن اگر کوئی ترجیح کرے تو کیا اذان مکروہ ہوگی؟ قلت: مارایت اطلاق الکراہتہ علیہ غیر انہ ذکر فی المبسوط فی وجہ الاستدلال علی کراہتہ التلحین، قال و لہذا یکرہ الترجیع فی الاذان (ابن تیمیہ) البتہ ملحق بالبحر میں ہے کہ ترجیح و تلحین مکروہ ہے، صاحب ہرنے بھی (بانی پر قلم)

والاقامة مثل الاذان الا انه يزيد فيها بعد الفلاح قد قامت الصلوة مرتين هكذا فعل
اطلقت النازل من السماء وهو المشهور ثم هو حجة على الشافعي في قوله انها فرادی فرادی
الا قوله قد قامت الصلوة

ترجمہ : (اقامت یعنی تکبیر کا بیان)

اور اقامت اذان ہی کی طرح ہے الایہ کہ اس میں ہی علی الفلاح کے بعد قد قامت الصلوة دو مرتبہ زائد
کہے آسمان سے نازل ہو نیوالے فرشتہ نے ایسا ہی کیا تھا اور یہی مشہور ہے پھر امام شافعی پر محبت ہے
ان کے اس قول کے بارے میں کہ اقامت فرادی فرادی ہے بجز قد قامت الصلوة کے :- تشریح :
قوله والاقامة الخ صاحب کتاب اذان کے بعد اقامت کو بیان کر رہے ہیں۔ دونوں کی مناسبت ظاہر ہے
کیونکہ جس طرح اذان مخصوص الفاظ کے ساتھ غائبین کیلئے اطلاع کا ایک خاص طریقہ ہے اسی طرح اقامت
بھی مخصوص الفاظ کے ساتھ حاضرین کیلئے اطلاع کا ایک شرعی طریقہ ہے پھر اقامت کے سلسلہ میں علماء
کا دو جگہ اختلاف ہے ایک تو اقامت کے کل کلمات میں اور ایک قد قامت الصلوة کے علاوہ باقی الفاظ
میں۔ سوربیتہ اور اہل مدینہ کے نزدیک کل کلمات مفرد ہیں، قاضی عیاض :-

(بقیہ ص ۳۳۸)

صلی اللہ علیہ وسلم : ما احسن هذا يا بلال ! اجعله في اذانك ، کہ حضرت بلالؓ فجر کی اذان کے بعد حضور صلی اللہ
علیہ وسلم کو نماز کی اطلاع دینے کیلئے حاضر ہوئے معلوم ہوا کہ آپ سورہتہ ہیں تو انھوں نے کہا الصلوة خیر
من النوم ، ان کلمات کو سن کر اپنے ارشاد فرمایا ، ما احسن هذا اجعله في اذانك ، اسی کے مثل ابو الشیخ بن حیان ابھیانی
نے کتاب الاذان میں روایت ذکر کی ہے ، امام ترمذی کی حدیث بدل ، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : لا تقولن في
شي من الصلوة الا الفجر ، میں ترویج کی تفسیر عبداللہ بن المبارک اور امام احمد نے یہی کیا ہے ، رہا عبداللہ بن
زید کی حدیث میں اس کا نہ ہونا سو اس کا جواب یہ ہے کہ جب دوسری احادیث میں اس کا ثبوت ہے تو اسی
کا اعتبار ہوگا ، نیز حضرت عبداللہ بن زید کی اذان بالکل ابتدائی واقعہ سے متعلق ہے تو ممکن ہے کہ اس
وقت تک یہ کلمہ ثابت نہ ہوا ہو :-

قوله بعد الفلاح الخ اس تصریح میں ان لوگوں پر رہت ہو یہ کہتے ہیں کہ الصلوة خیر من النوم کا محل پوری اذان کے بعد ہے جیسا کہ
فصلی وغیرہ نے اختیار کیا ہے مستثنیٰ ہو جہ رد یہ ہیکہ تمام روایات میں اس کا محل حمی علی الفلاح کے بعد ہی ہے ، چنانچہ
امام نسائی نے حضرت بلالؓ ، ابو محذورہ اور اسود سے روایت کیا ہے انہم قالوا : آخر الاذان لا اله الا الله ، اسی پر وال ہیکہ
صلوة خیر من النوم کا اضافہ درمیان اذان میں ہے نہ کہ آخر میں ، اسی طرح بیہقی ، دارقطنی اور ابن خزیمہ نے حضرت ابن مسیرین سے نقل
کیا ہے آپ فرماتے ہیں ، من السنة ان يقول المؤذن في اذان الفجر حمی علی الفلاح الصلوة خیر من النوم ، نیز امام ابو داؤد کی حدیث ابو محذورہ
میں حمی علی الفلاح کے بعد یہ ہے ، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : فان كانت صلوة الصبح قلت الصلوة خیر من النوم الشکر الشکر :-

فرماتے ہیں کہ مالک کا مشہور قول یہی ہے تو بقول ابو عمر امام مالک کے یہاں اقامت کے کل کلمات دس ہیں امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے جسکی تصریح امام نووی نے کی ہے۔

امام شافعی، امام احمد، اسحاق، داؤد، ابن المنذر، حسن بصری، کحول، زہری، اور امام اوزاعی کے نزدیک بھی اقامت کے کل کلمات مفرد ہیں البتہ انکے یہاں قد قامت الصلوٰۃ مستثنیٰ ہے کہ یہ دو مرتبہ ہے۔ علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ اکثر علماء اصصار کا یہی مذہب ہے اور حرمین شریفین، حجاز، بلاد شام و یمن اور دیار مصر و نواحی مغرب میں اسی پر عمل درآمد ہے تو ان حضرات کے یہاں کلمات اقامت گیارہ ہیں۔ امام نووی نے اسکی تصریح کی ہے اور ایک بخاذ قول یہ بھی ذکر کیا ہے کہ اول و آخر اکثر اکبر ایک مرتبہ اور قد قامت الصلوٰۃ ایک مرتبہ اس صورت میں اقامت کے کلمات صرف آٹھ ہوں گے۔

حضرت سلمہ بن الاکوع، ثوبان، ابو خذوہ، مجاہد، امام ابو حنیفہ، اصحاب حنفیہ، ثوری، ابن المبارک، اور اہل کوفہ، ابن مسعود علی کے نزدیک کلمات اذان کی طرح کلمات اقامت میں بھی تکرار ہے یعنی دو دو مرتبہ ہیں تو ان حضرات کے یہاں کلمات اقامت سترہ ہیں۔

فرقی اذل کی دلیل حضرت انس بن مالک کی حدیث ہے۔ "قال اُمّ بلال انّ الشفع الاذان ویوتر الاقامة"۔ اس حدیث کو بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ، طحاوی، بیہقی، دارمی، طیالسی، عبدالرزاق اور دارمی وغیرہ نے مختلف طرق سے روایت کی ہے جس میں جمیع الفاظ اقامت کے ایثار کا صریح حکم موجود ہے۔

دوسرے فرقی کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ بخاری، مسلم، ابوداؤد، اور بیہقی وغیرہ کی روایات عن اسمعیل بن علیہ عن ایوب السخثانی میں "الا لا اقامة" کا استثناء موجود ہے مالکیہ اس کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ حدیث میں یہ لفظ مسند نہیں ہے بلکہ مدرج ہے چنانچہ ابن مندہ اور ابو محمد اصبیسی کے مدعی ہیں کہ یہ ایوب السخثانی کا قول ہے، حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ دعویٰ محل نظر ہے اس واسطے کہ عبدالرزاق نے اسکو ان ایوب متصل روایت کیا ہے الفاظ یہ ہیں۔ "کان بلال یثني الاذان ویوتر الاقامة الا قوله قد قامت الصلوٰۃ" صحیح ابوعوانہ میں سراج اولہ مصنف عبدالرزاق میں بھی اسی طرح ہے پس ایوب کی روایت میں ایک ثقہ اور حافظ راوی کی زیادتیاں ہے جو لامحالہ مقبول ہوگی۔ دوسرے فرقی کا استدلال چند احادیث سے ہے۔

(۱) حدیث انسؓ۔ جس کی تفصیل اوپر مذکور ہوئی۔ (۲) ابوداؤد کی حدیث ابن عمر۔ قالان خالان لا اذان علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرتین مرتین والاقامة مرة مرة غیر انہ یقول قد قامت الصلوٰۃ قد قامت الصلوٰۃ۔

اس حدیث کی تصریح ابوداؤد، نسائی، دارقطنی، بیہقی، حاکم، دارمی، طیالسی، شافعی، ابوعوانہ، ابن خزيمة، احمد اور ابن حبان نے کیا ہے۔ حاکم کہتے ہیں کہ یہ صحیح الاسناد ہے، حافظ ذہبی نے بھی اسکو صحیح کہا ہے۔ سیاتی الجواب عنہ (۳) حدیث سعد القرظی

ان اذان بلال کان مشی واقامتہ مفردة : اسکی تخریج ابن ماجہ، بیہقی اور طبرانی نے معجم صغیر میں کیا ہے مگر اسکی سند میں عبدالرحمن بن سعد اور اس کا باپ سعد بن عمار دونوں ضعیف ہیں حافظ نے عبدالرحمن کے ترجمہ میں ابن ابی خثیمہ کا قول نقل کیا ہے کہ یہ ضعیف ہے۔ امام بخاری فرماتے ہیں فیہ نظر، حاکم کہتے ہیں۔ حدیثہ لیس بالقائم، اور اس کے باپ کے ترجمہ میں ابن القطان کا قول نقل کر رہے ہیں کہ اس کا اور اس کے باپ کا دونوں کا حال معلوم نہیں۔

(۴) حدیث ابو رافع : قال رأیت بلالاً یؤذن بین یدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مشی مشی و یقیم واحدة : اسکی تخریج ابن ماجہ اور ابو الشیخ وغیرہ نے کی ہے مگر یہ بھی ضعیف ہے کیونکہ اس کی سند میں معمر بن محمد بن عبید اللہ بن ابی رافع ہے جس کے متعلق امام بخاری فرماتے ہیں کہ یہ منکر الحدیث ہے، عقیلی کہتے ہیں کہ اس کی حدیث پر کوئی متابعت نہیں کرتا۔ ابن جبان کہتے ہیں کہ یہ اپنے باپ سے ایک نسخہ کی روایت میں مفرد ہے، جس کی اکثر احادیث مقلوب ہیں جس سے احتجاج جائز نہیں۔

ابو حاتم نے بعض محدثین سے نقل کیا ہے کہ یہ کذاب ہے اور اس کے باپ کے متعلق امام بخاری فرماتے ہیں کہ منکر الحدیث ہے۔ ابن معین کہتے ہیں کہ یہ لیس بستی ہے۔ ابو حاتم کہتے ہیں کہ یہ ضعیف الحدیث اور بہت ہی گرا ہے۔ دارقطنی کہتے ہیں کہ یہ متروک ہے، (۵) حدیث ابو محذورہ : ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہ ان یشفع الاذان و یوتر الاقامۃ : اسکی تخریج دارقطنی اور بیہقی وغیرہ نے کی ہے لیکن یہ بھی ضعیف ہے کیونکہ اس کی سند میں ابراہیم بن عبدالعزیز بن عبدالملک بن ابی محذورہ ہے جس کو ابن معین نے ضعیف کہا ہے۔ ادوی کہتے ہیں کہ ابراہیم اور اسکے بھائی سب ضعیف ہیں۔

احناف کا استدلال مندرجہ ذیل احادیث سے ہے۔

(۱) حدیث عبداللہ بن زید : کان اذان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تنفعاً شفعاً فی الاذان والاقامۃ : اسکی تخریج ابو داؤد اور ترمذی نے کی ہے میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے جو اذان اور اقامت ہوتی تھی اسکے کلمات دو درجہ تھے۔ ابن حزم نے محل میں اور شیخ ابن دقیق العید نے الامام میں اسکی تصحیح کی ہے قال ابن حزم ہذا سندہ فی غایۃ الصلوۃ، وقال الشیخ فی الامام ہو متصل علی مذہب الجماعۃ فی عدالۃ الصلوۃ وان جہالۃ اسمائہم لا تقصر،

فریق مخالف کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ یہ حدیث منقطع ہے، امام ترمذی کہتے ہیں کہ عبدالرحمن بن ابی لبی نے حضرت عبداللہ بن زید سے نہیں سنا۔ ابن خزیمہ کہتے ہیں کہ نہ حضرت عبداللہ بن زید سے سنا اور نہ حضرت معاذ سے۔ محمد بن اسماعیل کہتے ہیں کہ نہ ان دونوں سے

سنا اور نہ حضرت بلالؓ سے۔ کیونکہ حضرت معاذؓ نے طائونؓ کو اس کے سال ۱۸ھ میں اور حضرت بلالؓ نے منہجہ میں وفات پائی ہے اور عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ کی پیدائش فاروقی خلافت کے اختتام سے چھ روز قبل ہے۔ حافظ بیہقی کہتے ہیں کہ ان تمام امور سے حدیث کا منقطع ہونا ثابت ہوتا ہے۔

جواب یہ ہے کہ عبداللہ بن ابی لیلیٰ کا سماع صحابہ کی ایک جماعت سے ثابت ہے جن میں حضرت عمر عثمان، سعد بن ابی وقاص، ابی بن کعب، مقداد، کعب بن عجرہ، زید بن ارقم، حذیفہ بن الیمان صہیبؓ اور حضرت بلالؓ وغیرہ ہیں۔ خود ابن ابی لیلیٰ کا بیان ہے کہ میں نے ایک سو بیس انصار کی صحابہ کو پایا ہے۔ نیز عبداللہ بن زید کی وفات ۲۳ھ میں ہے۔ لہذا ان الواقعی ذکر بسندہ عن محمد بن عبداللہ بن زید، قال: توفی ابی بلمدینۃ سنۃ اثنین وثلثین ووصلی علیہ عثمان بن عفانؓ۔ اور ابن ابی لیلیٰ کی پیدائش ۲۸ھ میں ہے۔ پس عبداللہ بن زید سے ابن ابی لیلیٰ کے امکان سماع میں کوئی اشکال ہی نہیں۔

(۲) حدیث سوید بن غفلہ۔ قال سمعت بلالاً یؤذن منی ولیم منی۔ اسکی تخریج حاکم نے مستدرک میں، بیہقی نے خلائیات میں اور امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں کی ہے۔ حاکم نے اس میں انقطاع کا دعویٰ کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ سوید نے عہد نبویؐ میں حضرت بلالؓ کی اذان و اقامت نہیں سنی۔

جواب یہ ہے کہ اول تو امام طحاوی کی روایت میں "سمعت بلالاً" کی تصریح موجود ہے جس کا اعتراف حافظ نے بھی کیا ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ دعویٰ شوافع کے اس نظریہ پر مبنی ہے کہ حضرت بلالؓ نے عہد نبویؐ کے بعد حضرت ابوبکر صدیقؓ کے دور میں اذان نہیں کہی اور یہ نظریہ غلط ہے کیونکہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے دور میں حضرت بلالؓ کا اذان کہنا ثابت ہے جسکی تصریح سعد قرظ کی حدیث میں موجود ہے جس کو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے۔ قال اذن بلال حیوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم اذن لول بکر فی حیوة اہل۔ اور حضرت سوید بن غفلہؓ کو مدینہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تدفین کے دن اُسے تھے تاہم آپ کی حیات میں یہ مسلمان تھے جسکی تصریح کتب اسناد رجال میں موجود ہے۔ تو عہد نبویؐ میں حضرت بلالؓ کی اذان و اقامت نہ سننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ کے بعد بھی اکھڑوں نے حضرت بلالؓ کی اذان و اقامت نہیں سنی۔ حافظ طبرانی نے مسند شامیین میں بطریق جنادہ بن ابی امیہ حضرت بلالؓ سے روایت کیا ہے۔ "انہ کان یجعل الاذان والاقامة منی منی"۔ اس روایت کی اسناد میں گو قدرے ضعف ہے مگر اس سے حدیث سوید بن غفلہ کی تائید ضرور ہوتی ہے۔

(۳) حدیث ابومحذورہ۔ یقول غلانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاقامة سبع عشرة کلمۃ۔ اس حدیث کی تخریج ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، طحاوی، طبرانی، دارمی، دارقطنی اور بیہقی نے کی ہے۔

اس کے متعلق چند باتیں قابل لحاظ ہیں۔ اول یہ کہ اس حدیث کو ہمام سے اخذ کرنے والے حجاج بن المنہال، ابو عمر، حفص بن عمر الجوعفی، ابوالولید طیالسی، عفان، موسیٰ بن داؤد، محمد بن سنان، سعید بن عامر، و عبد اللہ آٹھ حضرات ہیں۔ دوم یہ کہ جمہور محدثین ہمام کی توثیق کی ہے اور شیخین و اصحاب سنن نے اس سے احتجاج کیا ہے۔ سوم یہ کہ دوسرے حضرات نے اس کی متابعت کی ہے جیسا کہ طبرانی نے بروایت سعید بن ابی عروبہ عن عامر اور امام نسائی و حافظ بیہقی وغیرہ نے بطریق حجاج بن المنہال عن ابن جریج عن عثمان بن السائب عن ابیہ و ام عبد الملک بن ابی محذورہ عن ابی محذورہ روایت کی تخریج کی ہے۔ پس ان امور ثلاثہ کے بعد اس حدیث کی صحت میں ذرہ برابر بھی شک نہیں رہتا۔ اسی لئے شیخ ابن دقیق العید نے طریق ترمذی وغیرہ کے متعلق کہا ہے، ہذا السند علی شرط الصحیح اور ابو داؤد وغیرہ کے طریق کی بابت کہتے ہیں رجالہ رجال الصحیح۔ خود امام ترمذی، ابن خزیمہ اور ابن حبان نے بھی اس کی تصحیح کی ہے، قاضی شوکانی نے ابن حجر سے نقل کیا ہے، ان حدیث ابی محذورہ فی ثنیۃ الاقا مشہور عند النسائی وغیرہ اھ، اس کے بعد کہتے ہیں کہ حدیث بلال میں اتبار اقامت کا حکم ہے اس سے حدیث ابو محذورہ مؤخر ہے کیونکہ حضرت بلالؓ کو افراد اقامت کا حکم اس وقت ہوا تھا جب اذان کی مشرق ہوئی تھی، اور ابو محذورہ کی حدیث فتح مکہ کے بعد کی ہے لان ابامحذورہ من مسلمۃ الفتح۔ لہذا حدیث محذورہ کے ذریعہ حدیث بلال منسوخ ہو گئی۔

حافظ بیہقی نے اس حدیث پر اعتراض یہ کیا ہے کہ میرے نزدیک یہ چند وجوہ کی بنا پر غیر محفوظ ہے۔ اول یہ کہ امام مسلم نے اس کی تخریج نہیں کی اگر یہ محفوظ ہوتی تو وہ اسکی تخریج کرتے، شیخ تقی الدین الامام ہیں اس کا جواب دیتے ہیں کہ امام مسلم کا روایت نہ کرنا عدم صحت پر دال نہیں کیونکہ موصوف نے ہر صحیح حدیث کے اخراج کا التزام نہیں کیا۔ دوم یہ کہ حضرت ابو محذورہ سے اس کے خلاف مروی ہے جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں انیس کلمات اذان اور سترہ کلمات اقامت کی تعیین کے بعد عدد میں غلطی واقع ہونے کا امکان ہی نہیں بخلاف دیگر روایات کے جن میں عدد کی تصریح نہیں ہے کہ ان میں اختلاف و اسقاط کا امکان ہو سکتا ہے۔ سوم یہ کہ اس کے مضمون پر نہ حضرت ابو محذورہ نے مداومت کی نہ ان کی اولاد نے۔ اگر یہ حکم ثابت ہوتا تو وہ اس کے خلاف نہ کرتے۔

جواب یہ ہے کہ اس کا تعلق باب ترجیح سے ہے نہ کہ باب تضعیف سے، کیونکہ تصحیح کا رکن اعظم راوی کی عدالت ہے۔ بعض حضرات نے یہ بھی اعتراض کیا ہے کہ ناسخ کے لئے اصح الاسناد ہونا شرط ہے اور حدیث ابو محذورہ میں یہ بات نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ ناسخ کے لئے صرف صحت ضروری ہے، نہ کہ اصحیت۔

بہر کیف حضرت عبد اللہ بن زید، حضرت بلال، اور حضرت ابو محذورہ کی احادیث (باقی بر ص ۳۳۴)

وَيَتَرَسَّلُ فِي الْإِذَانِ وَيُحَدِّدُ رَفِي الْأَقَامَةِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا أَذِنْتَ فَتَرَسَّلْ وَإِذَا
 أَقَمْتَ فَاحْذَرُوا هَذَا بَيَانُ الِاسْتِحْبَابِ وَاسْتَقْبَالُ بَيْتِ الْقِبْلَةِ لِأَنَّ النَّازِلَ مِنَ السَّمَاءِ أَذِنَ
 مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ وَلَوْ تَرَكْنَا الِاسْتِقْبَالَ جَازٍ لِحُصُولِ الْمَقْصُودِ وَبِكَرِهِ لِمُخَالَفَةِ السُّنَنِ وَيَحُولُ
 وَجْهُهُ لِلصَّلَاةِ وَالْفَلَاحِ يَمْنَةً وَيُسْرَةً لِأَنَّهُ خُطَابٌ لِلْقَوْمِ فَيُؤَاجِهُهُمْ

توضیح اللفظ

یترسل ترسل آہستگی کرنا، یحددن، حدرا، تیزی سے پڑھنا، یحوال تحویل پھرانا، منتقل کرنا، یمنۃ والیمین
 جانب، یسرۃ بائیں جانب، یوآجہ مواجہہ رو برو ہونا :- ترجمہ :-

اور اذان ٹھہر ٹھہر کر اور اقامت روانی کے ساتھ کہے، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ
 جب اذان کہو تو ٹھہر ٹھہر کر کہو اور جب اقامت کہو تو روانی کے ساتھ کہو، اور یہ بیان استحباب ہے، اور
 اذان و اقامت قبلہ رخ ہو کر کہے، کیونکہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتہ نے اذان قبلہ رو
 ہو کر کہی تھی، اگر استقبال قبلہ نہ کیا تو یہ بھی جائز ہے حصول مقصود کی وجہ سے، لیکن مکروہ ہے خلاف
 سنت ہو نیکی وجہ سے، اور حی علی الصلوۃ حی علی الفلاح کہنے وقت اپنا چہرہ دائیں بائیں پھرائے، کیونکہ
 یہ قوم سے خطاب ہے لہذا ان کی طرف توجہ کرے :- تشبیہ :-

قوله ویترسل الخ ترسل یعنی اذان ٹھہر ٹھہر کر کہنا اور حدری یعنی اقامت جلدی جلدی کہنا سنت ہے جیسا کہ
 مجمع الانہر میں شرح طحاوی سے منقول ہے، امام نووی نے تہذیب مختصر میں اور مہذب میں کہا ہے کہ اذان
 میں ترسل مستحب ہے، شیخ الزہری کہتے ہیں کہ یہ ”علی رسلک“ سے ماخوذ ہے یعنی آہستہ و باوقار رہ،
 بحر الرائق میں ہے کہ ترسل کی حد یہ ہے کہ ہر دو کلموں کے درمیان سکے کے ساتھ فصل کرے، فوائد میں
 اسکی تفسیر یوں کی ہے کہ کلمات اذان کو دراز کرے اور کلمات اقامت میں ایجاز، بہر کیف ترسل اذان
 کا طریقہ یہ ہے کہ ایک سانس میں دو مرتبہ الشاکبر کہہ کر ٹھہر جائے پھر دوسرے سانس میں دو مرتبہ الشاکبر کہے اسکے

(بقیہ مسئلہ ۱۲)

سے اور اسود سلمہ بن الاکوخ اور ثوبان کے آثار سے جو طحاوی میں موجود ہیں یہ بات واضح ہو گئی کہ اقامت کو مسنون
 طریقہ وہی ہے جو احناف کا مذہب ہے، اور ایتار و افراد بعد کی ایجاد ہے جیسا کہ حافظ مہنقی نے خلا فیہ
 میں حضرت ابراہیم نخعی کا قول روایت کیا ہے کہ اذان کی طرح اقامت میں دو دو بار کہتی۔ سب سے پہلے
 معاویہ بن ابی سفیان نے اس میں کمی کی۔ ابو الفرج، ابن الجوزی کی تحقیق بھی یہی ہے جیسا کہ زرطی شراح
 کنز نے نقل کیا ہے۔ امام طحاوی، عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ نے حضرت مجاہد سے بھی یہی روایت کیا
 ہے کہ تشبیہ اقامت اصل ہے اور افراد محدث :-

بعد ہر سانس میں صرف ایک ایک کلمہ کہتا رہے، صرف آخر میں دو دفعہ اللہ اکبر ایک سانس میں کہے۔
اور اقامت کا حد یہ ہے کہ اول ایک سانس میں چار دفعہ اللہ اکبر کہے بعد ازاں ایک ایک سانس
میں دو دو کلمات کہتا چلا جائے بجز لا الہ الا اللہ کے کہ یہ آخری کلمہ ایک سانس میں کہا جائے گا۔

قولہ لقلولہ علیہ السلام الخ اس حدیث کی تخریج امام ترمذی نے حضرت جابرؓ سے کی ہے۔ ان رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم قال لبلا! یا بلا! اذا اذنت قرسل و اذا اقامت فاحدوا جعل بن اذا نكدا اقلند
قد رما يفرغ الاكل من اكله والشارب من شربه، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ سے فرمایا:
بلال! جب تم اذان کہو تو کھٹکھٹ کر کہو اور جب اقامت کہو تو برابر کہتے چلے جاؤ اور اذان و اقامت کے
درمیان اتنا وقفہ رکھو کہ کھانے پینے والا کھانے پینے سے فارغ ہو جائے، امام ترمذی کہتے ہیں کہ
یہ حدیث عبد المنعم بن نعیم کے طریق ہی سے مروی ہے اور یہ اسناد مجہول ہے اور عبد المنعم کو دارقطنی نے
ضعیف اور ابو حاتم نے منکر الحدیث کہا ہے، حاکم نے اسکو مستدرک میں عمرو بن فائد سوارى کے طریق
سے روایت کیا ہے لیکن یہ بھی مطعون ہے، دارقطنی نے اس کو بھی متروک کہا ہے، پھر دارقطنی نے اسکو
حضرت عمرؓ کا قول اور بیہقی نے حضرت ابن عمرؓ کا فعل روایت کیا ہے اسی لئے اذان و اقامت میں ترسل
وحد کی تقسیم کو اسخواب پر محمول کیا جائے گا، چنانچہ اگر دونوں میں ترسل یا دونوں میں اذان یا اول
میں حد اور ثانی میں ترسل کیا گیا تب بھی بلا کراہت جائز ہے (کافی) اور بعض نے اسکو مکروہ کہا ہے یہاں
نیک کہ قاضی خاں نے تو اقامت کے اعادہ کا حکم بھی دیا ہے اور ابن الجوزی نے توارث کی وجہ سے
اسی کو حق کہا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ دونوں باتوں میں کچھ اختلاف نہیں جو از بھی صحیح ہے اور کراہت بھی۔
کیونکہ کراہت سے مراد تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے، چنانچہ بدائع اور غایہ میں اعادہ کو افضل کہا ہے تاہم اذان
میں دیں پر نظر کرتے ہوئے اعادہ ہی کا حکم صحیح ہے جیسا کہ قاضی خاں اور محیط میں ہے (لغیب الراية)
عین الہدایہ وغیرہ ۱۰۔

قولہ ویستقبل بہما الخ استقبال قبلہ کی تصریح سنن ابو داؤد کی حدیث معاذؓ میں ہے، حیث قال فیہ
فاستقبل القبلة وقال اللہ اکبر الخ، اذان کہتے وقت ترک استقبال قبلہ مکروہ تنزیہی ہے، ابن المنذر کہتے
ہیں کہ اذان میں استقبال قبلہ پر علماء کا اجماع ہے لیکن مسافر کیلئے سواری پر بلا استقبال اذان کہنا جائز ہے
البتہ اقامت کیلئے سواری سے اترنا چاہئے لیکن اگر نہ اترتا تب بھی جائز ہے (قاضی خاں، خلاصہ، محیط)
حالت قیام میں سواری پر بیٹھ کر اذان کہنا ظاہر الرادایہ کے اعتبار سے مکروہ ہے لیکن قابل اعادہ نہیں
ہے (خلاصہ) بیٹھ کر اذان دینا مکروہ ہے (عین الہدایہ)۔

قولہ ویکول الخ اذان کہتے وقت حیلتین پر دائیں بائیں طرف مڑ جانا چاہئے کیونکہ ائمہ ستہ نے حضرت
ابو جحیفہؓ سے روایت کیا ہے، انہ رأی بلالاً یؤذن فجعلت اتبع فاه ہننا دھننا بالاذان، (باقی بر ملا)

وان استدار في صومعته فحسن و مراده اذا لم يستطع تحويل الوجه يمينا و شمالا
مع ثبات قد ميه مكانهما كما هو السنة بان كانت الصومعة متسعة فاما من غير حاجة
فلا ولا فضل له و ذن ان يجعل اصبعيه في اذنيه بذلك اقر النبي عليه السلام بلالا
ولانه ابلغ في الاعلام وان لم يفعل فحسن لانها ليست بسنة اصلية

توضيح اللفظ

استدار استدارة گھومنا، صومعه، عبادت خانہ، تحول پھر جانا، متسعة فراخ، کشادہ، اصبعہ اصبع کا تشبیہ ہے معنی انگلی
اذنہ اذن کا تشبیہ ہے معنی کان، اعلام خبر دینا :- ترجمہ :-

اور اگر منارہ میں گھوم جائے تو بہتر ہے، مراد یہ ہے کہ اگر اپنی جگہ ثبات قدمین کے ساتھ دائیں بائیں چہرہ کا پھر
جانا ممکن نہ ہو جیسا کہ یہ سنت طریقہ ہے، بایں طور کہ منارہ نہایت کشادہ ہو، لیکن اگر ضرورت نہ ہو تو گھومتا
نہیں چاہئے، اور مؤذ کیلئے افضل یہ ہے کہ اپنی دونوں انگلیاں کانوں میں دے لے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے حضرت بلالؓ کو اس کا حکم دیا تھا، نیز اس طرح اعلان زور دار طریقہ سے ہو جائے گا، اور اگر ایسا نہ کیا تب بھی
ٹھیک ہے، کیونکہ یہ سنت اصلیت نہیں ہے :- تشریح :-

قوله وان استدار الخ بحوالہ الق میں ہے کہ صومعہ معنی منارہ ہے اور یہ اصل میں راہب کے معبد اور اسکی
گٹھ کو کہتے ہیں، ذکرہ العینی، صاحب سعایہ کہتے ہیں کہ علامہ عینی نے یہ بات رمزا الحقائق شرح کتر الدقائق میں
کہی ہے اور شرح ہدایہ میں یہ کہاہے کہ صومعہ اذان خانہ کے اوپر وہ بلند جگہ ہے جہاں کھڑے ہو کر مؤذ
اذان کہتا ہے وہی فی الاصل للنصاری، قول کا مطلب یہ ہے کہ اگر میذنہ کشادہ ہو جسکی وجہ سے (بانی برکتؑ)
(بقیہ صفحہ ۳۳۷)

حضرت ابو جحیفہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت بلالؓ کو اذان دیتے وقت اپنا منہ ادھر ادھر کرتے پایا،
پھر تحويل وجہ کی کیفیت یہ ہے کہ حی علی الصلوۃ کہتے وقت چہرہ داہنی طرف اور حی علی الفلاح کہتے وقت بائیں
طرف پھر انا چاہئے، سلف سے یہی منقول ہے اور یہی اصح جیسا کہ بنایہ، بحر تبیین اور منیہ میں ہے بعض حضرات
کے نزدیک ہر دو کھول پر دائیں بائیں طرف پھرنا چاہئے، مشائخ مرواسی کے قائل ہیں اور ابن الہمام نے
اسی کو اوجہ کہا ہے، لیکن شیخ خیر الدین رحمہ اللہ نے اپنے بعض حواشی میں ابن الہمام کے قول پر مناقشہ کیا
صاحب بحر کہتے ہیں کہ موصوف نے اوجہ تو کہا ہے لیکن اوجہ ہونیکی وجہ بیان نہیں کی :-

افائدہ، اقامت کہتے وقت بھی اپنا منہ دائیں بائیں پھر اے یا نہیں؟ اسکی بابت تین قول ہیں اول یہ کہ
اقامت میں نہ پھر اے کیونکہ اقامت تو اعلام حاضرین کیلئے ہے بخلاف اذان کے کہ وہ اعلام غائبین کیلئے ہے
دوم یہ کہ اگر محل اقامت وسیع ہو تو پھر اے ورنہ نہیں، سوم یہ کہ محل وسیع ہو یا نہ ہو بہر صورت پھر اے، شیخ
حسکفی نے اسی کو اختیار کیا ہے، صاحب سعایہ کہتے ہیں والحق اصریح هو القول الاول :-

والثَّوْبِ فِي الْفَجْرِ حَتَّى عَلَى الصَّلَاةِ حَتَّى عَلَى الْفَلَاحِ مَرَّتَيْنِ بَيْنَ الْإِذَانِ وَالْأَقْلَبَةِ حَتَّى لَانَتْ
وَقْتُ نَوْمِهِمْ وَغَفْلَتِهِمْ وَكَسْرِهِ فِي سَادَةِ الْمَصَلَاتِ وَمَعْنَاهُ الْعَوْدُ إِلَى الْإِعْلَامِ وَهُوَ عَلَى مَسَبِّ مَا
تَعَارَفُوهُ

ترجمہ: اور فجر کی اذان و اقامت کے درمیان میں صلوٰۃ کی علی الفلاح دوبارہ دو
دفعہ کہنا اچھا ہے، کیونکہ یہ وقت نیند اور غفلت کا ہوتا ہے۔ باقی نمازوں میں مکروہ ہے، اور تہویب
کے معنی تکرار اعلان کے ہیں اور اس کا طریقہ وہی ہے جو لوگوں میں متعارف ہو۔
قولہ والتَّوْبِ فِي الْفَجْرِ مَرَّتَيْنِ اس کی تہیہ، مطلب یہ ہے کہ فجر کی اذان و اقامت کے درمیان
قولہ ومعناه الخ نہایت الجزیرہ میں ہے، اصل فی التَّوْبِ ان پہلی اور دوسری تہویب کا فیوج ہونا ہے، یعنی تہویب
الدعاء تہویباً لذلك وکل داع تہویب، یعنی تہویب کی اصل یہ ہے کہ کوئی شخص فریاد کرے اور دعا خواہی کے
لے چیتا ہوا اُسے اور بار بار اپنا کپڑا اٹا کر اُسے تاکہ لوگ اس کو دیکھ لیں، مسودہ میں ہے کہ لغت میں تہویب کے
معنی لوٹنا اور واپس ہونا ہے اسی سے کسی کام کے بدلہ کو تہویب کہتے ہیں یا اس معنی کہ اسے غم کی منفعت اس کی
طرف لوٹتی ہے اور بولا جاتا ہے ثاب ان المریض نفسه جبکہ وہ شفا یاب ہو جائے، ازیر بحث تہویب میں چونکہ ایک
مرتبہ اعلان کے بعد دوبارہ اعلان ہوتا ہے اسلئے اسے معنی تکرار اعلان کے ہیں:-

قولہ وهو علی حسب الخ تہویب کیلئے نہ الفاظ مخصوص ہیں اور نہ کوئی طریقہ مقرر ہے، ہی صلی الصلوٰۃ حی علی الفلاح
کے ذریعہ سے ہو یا الصلوٰۃ الصلوٰۃ، قامت الصلوٰۃ قامت الصلوٰۃ، الصلوٰۃ جامعۃ وغیرہ کے ذریعہ سے ہو،
بہر حال تہویب ہو جائے گی بلکہ ہر شہر کی تہویب اسے عرف کے مطابق ہوگی یہاں تک کہ اگر غریب کے علاوہ دوسری
ملاقاتی زبانوں میں تہویب کے الفاظ دہرائے جائیں تب بھی کوئی مضائقہ نہ ہوگا، علامہ عینی فرماتے ہیں کہ
کھنکارنے وغیرہ کسی اور متعارف طریقہ کو بھی کافی سمجھا جائے گا:-

البقیہ ص ۳۳۷) اپنی جگہ قدم جمائے رکھنے کیساتھ اذان کا مقصد اصلی جو پوری طرح اعلان ہوتا ہے وہ حاصل نہ ہو
تو روشندان یا دریچہ میں سے سر نکال کر باہر آواز پہنچانے میں کوئی حرج نہیں:-

قولہ ان یجعل اصبعیہ الخ مؤذن کیلئے: مثل یہ ہے کہ اپنی دونوں انگلیوں کو کانوں میں دے لے کیونکہ ابن ماجہ نے سنن
میں اور حاکم نے مستدرک میں سعد قرظ سے روایت کیا ہے، ان رسول اللہ علیہ وسلم امر بلال ان یجعل اصبعیہ
فی اذنیہ وقال انہ ارفع لصوتک، اسی طرح طبرانی نے معجم میں حدیث بلال سے روایت کیا ہے، ان رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم قال لہ اذا اذنت فاجعل اصبعیک فی اذنیك فانہ ارفع لصوتک، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
حضرت بلال سے فرمایا: بلال! کانوں میں انگلیاں دے لیا کرو اس سے تمہاری آواز بلند ہوگی، ابو الشیخ نے
کتاب الاذان میں عبد اللہ بن زید کی روایت میں فرشتہ کا بھی اسی طرح کرنا ذکر کیا ہے، لیکن یہ حکم چونکہ صرف
آواز بلند کرنے کی مصلحت سے ہے سنت اصلی نہیں ہے اس لئے اس کا ترک بھی جائز ہے،

وهذا تثویبٌ أحدُ منه علماء الكوفة بعد عهد الصحابة، ولتغیر احوال الناس وخصوا
الفجر به لما ذكرناه۔

ترجمہ: اور اس تثویب کو علماء کوفہ نے ایجاد کیا ہے عہد صحابہ کے بعد لوگوں کے احوال میں تغیر جانکی
وجہ سے اور اس کے ساتھ فجر کو خاص کیا ہے اسی وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے :- تشریح:

قولہ: وهذا تثویب الخ اسکی تشریح یہ ہے کہ تثویب دو طرح کی ہے ایک تثویب قدیم اور ایک تثویب حادث، تثویب
قدیم صرف یہ تھی کہ فجر کی اذان میں حمی علی الفلاح کے بعد دو مرتبہ الصلوٰۃ خیر من النوم کہا جائے، احادیث میں
جو تثویب وارد ہے وہ یہی ہے، چنانچہ ابن ماجہ نے حضرت بلالؓ سے روایت کیا ہے، قال: امرنی رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم ان التوب فی الفجر ولا التوب فی العشاء، اسی طرح امام ترمذی، بیہقی، ابن ماجہ کی روایت ہے
انہ قال: امرنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان لا التوب الا فی الفجر، نیز حضرت بلالؓ ہی سے امام ترمذی کی
روایت ہے، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا تثوبن فی شیء من الصلوات الا فی الفجر،

ان احادیث میں جو تثویب مذکور ہے حضرت عبداللہ بن المبارک اور امام احمد نے اسکی تفسیر ہی کی ہے جو اوپر
مذکور ہوئی، علامہ غنی نے مبسوط سے نقل کیا ہے کہ حضرت علیؓ نے ایک مؤذن کو عشاء کیلئے تثویب کہتے سنا تو فرمایا
کہ اس مبتدع کو مسجد سے نکال دو، اسی طرح مجاہد کہتے ہیں کہ میں حضرت ابن عمرؓ کے ساتھ مسجد میں داخل ہوا، اذان
ہو چکی تھی، ہم نماز پڑھنا ہی چاہتے تھے کہ مؤذن نے تثویب کہنی چاہی تو حضرت ابن عمرؓ غضبناک ہو گئے اور مجھ
سے فرمایا کہ: یو اس بدعت کی جگہ سے، چنانچہ وہاں نماز نہیں پڑھی (ابو داؤد، ترمذی)، ایک روایت میں ظہر
یا عصر کا تذکرہ ہے، غرض کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں تثویب صرف فجر کے وقت تھی،

پھر اس تثویب کی بابت گو فقیہ ابو یکر بن الفضل بخاری نے بعد الاذان ہونا اختیار کیا ہے اور بزدوی نے اس
کی تصحیح بھی کی ہے لیکن ہمارے ائمہ ثلاثہ کا قول یہی ہے کہ یہ اذان کے اندر حمی علی الفلاح کے بعد ہے، حضرت انسؓ،
وابن عمرؓ سے یہی مروی ہے قال: کانت تثویب فی الغداة اذا قال المؤذن حمی علی الفلاح قال الصلوٰۃ خیر من النوم
(رواہ الطحاوی)، یہ تثویب اذان کی طرح غریبی کے علاوہ کسی دوسری زبان میں جائز نہیں ہے،

دوسری تثویب حادث ہے جسکی گنجائش علماء کوفہ نے نکالی ہے کہ اذان فجر اور اقامت کے درمیان بقدر تلاوت
بیس آیات اذان کے بعد حمی علی الصلوٰۃ حمی علی الفلاح کے ذریعہ تثویب ہو پھر اسی قدر وقفہ کے بعد اقامت ہو
اس تثویب حادث کے بارے میں تین قول ہیں، پہلا قول متقدمین کا ہے کہ فجر کے علاوہ باقی تمام نمازوں
میں تثویب مکروہ ہے، اور فجر کا استثناء اسلئے ہے کہ سونے کے وقت میں غفلت اور سستی ہوتی ہے تو جیسے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خاص طور سے اذان فجر میں الصلوٰۃ خیر من النوم کے اضافہ کی اجازت دی اسی طرح
فجر کی اذان و اقامت کے درمیان تثویب بھی جائز ہوگی لظہور الکمال کثیرانی ہذا الزمان، اور اس میں کسی طرح کی مخالفت
نہیں بلکہ یہ از قبیل اختلاف احوال یا اختلاف الزمان ہے، بالکل اسی طرح جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

نے عورتوں کو حاضری مسجد کی اجازت دی اور ظہر رفتن کی بنا پر صحابہ کرام نے اس سے روک دیا، ابو داؤد میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ لوادرک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما احارت الناس لمنعہ نساء بنی اسرائیل، اس تہویب کے جواز کی تائید سنن ابو داؤد کی روایت ابو بکرؓ میں موجود ہے، حضرت ابو بکرؓ فرماتے ہیں، خرجت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوة الصبح فكان الامیر یرجل الا تاواه بالصلوة او ترکہ برجلہ، کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز صبح کیلئے نکلا تو راستہ میں آپؐ میں کہ بھی سوتا ہوا پاتے اسکو نماز کی اطلاع دیتے یا اس کا پاؤں ہلا دیتے، ملا علی قاری شرح مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں کہ اس سے تہویب کی فی الجملہ مشروعیت نکلتی ہے،

دوسرا قول متاخرین کا ہے کہ فجر کی طرح باقی نمازوں میں بھی تہویب مستحسن ہے، صاحب نہایہ کہتے ہیں کہ یہ احداث پر احداث ہے اس واسطے کہ اصلی تہویب تو خاص طور سے فجر کی اذان میں الصلوة خیر من النوم کا اضافہ تھا جو اب بھی بدستور ہے، علماء کوفہ نے اسکو باقی رکھتے ہوئے خاص طور سے فجر کی اذان و اقامت کے اندر میان بھی حتی علی الصلوة حتی علی الفلاح کا طریق تہویب مزید نکالا، اور متاخرین نے تہویب کو عام کر کے مغرب کے علاوہ باقی تمام نمازوں میں بھی اسکی اجازت دیدی، اور حضرت علیؓ و ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت کا جواب یہ ہے کہ فجر کے وقت جواز تہویب کی علت اس وقت میں غفلت کا ہونا ہے اور یہ غفلت بعد کے زمانہ میں ہر نماز کے وقت تحقق ہے تو اشتراک علت کی بنا پر جواز بھی مشترک ہوگا اور ہر نماز میں تہویب جائز ہوگی، تیسرا قول امام ابو یوسفؒ کا ہے جو آگے آرہا ہے۔

قولہ احدثہ علماء الکوفۃ الخ علامہ عینی وغیرہ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ علماء کوفہ نے جو اس تہویب کا احداث کیا ہے یہ بُرا کیا ہے اس واسطے کہ جب یہ تہویب صدر اول میں نہیں تھی تو اس کا احداث بدعت ہوا جسکی بابت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، وکل بدعة ضلالة، اور ثنی واحد میں حسن و ضلالتہ کا اجتماع محال ہے، جواب یہ ہے کہ حدیث، وکل بدعة ضلالة، بتصریح محدثین عام مخصوص البعض ہے کیونکہ بدعت کی پانچ قسمیں ہیں جو ابن عبد السلام کی کتاب القواعد میں مذکور ہیں اور اسی سے امام نوویؒ نے تہذیب الاسماء واللقب میں نقل کیا ہے۔

۱۔ بدعت مباحہ۔ جیسے کھانے پینے وغیرہ میں وسعت و فراخی مثلاً بدعت مکروہہ۔ جیسے مسجد کی بے حارثیت و عزت ۳۔ بدعت محرمہ۔ جیسے قدریہ وغیرہ فرق باطلہ کی مذہبی باتیں مثلاً بدعت واجبہ جیسے بقدر فہم قرآن و حدیث علم نحو کا سیکھنا اور جرح و تعدیل میں کلام کرنا مثلاً بدعت مندوبہ۔ جیسے استدلال فی المسائل کے لئے محفل منعقد کرنا اور تراویح کے لئے جمع ہونا لقول عمرؓ، نعمت البدعة ہی۔ اب احادیث تہویب از قبیل بدعت مندوبہ ہے نہ کہ از قبیل بدعت مکروہہ یا محرمہ۔

محمد عتیق غفرلہ گنگوہی

والمُتَأَخِّرُونَ اتَّخَذُوهُ فِي الصَّلَاةِ كُلِّهَا لَظْهَرِ التَّوَاتُؤِ فِي الْأُمُورِ الدَّائِنِيَّةِ وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ
لَا أَرَى بَأْسًا أَنْ يَقُولَ الْمُؤَذِّنُ لِلْأَمِيرِ فِي الصَّلَاةِ كُلِّهَا السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا الْأَمِيرُ
وَرَحِمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَى الصَّلَاةِ عَلَى الصَّلَاةِ حَتَّى عَلَى الْفَلَاحِ الصَّلَاةُ بِرَحْمَتِ اللَّهِ وَ
اِسْتَبْعَدَ هَاجِمٌ رَدَّ لَانِ النَّاسِ سَوَاءٌ سَبَّخَ فِي أَمْرِ الْجَمَاعَةِ وَأَبُو يُوسُفَ خَصَّصَهُمْ بِذَلِكَ
لِزِيَادَةِ اِسْتِغْفَالِهِمْ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ كَيْلًا تَقْوِيَتِهِمُ الْجَمَاعَةُ وَعَلَى هَذَا الْقَاضِي وَالْمُفْتَى
تَوْضِيحُ اللَّفْظِ

تَوَاتُؤُ سُسْتِي وَكُوتَاهِي، بَأْسٌ حَرَجٌ، مَضَائِقُهُ، سَوَاءٌ سَبَّخَ بِرَابَرٍ، اِيكٌ جِيءَ ۱۔ ترجمہ:

اور متاخرین نے توثیب کو تمام نمازوں میں پسند کیا ہے امور دینیہ میں سُسْتِي رُونما ہو چکی وجہ سے، امام
ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ میں اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا کہ مؤذن کل نمازوں میں امیر کیلئے یہ الفاظ کہے السلام
علیک ایہا الامیر ورحمۃ اللہ وبرکاتہ حی علی الصلوۃ حی علی الفلاح الصلوۃ یرحمک اللہ، لیکن امام محمدؒ نے اس
کو اسلئے مستبعد سمجھا ہے کہ جماعت کے معاملہ میں سب لوگ برابر ہیں، اور امام ابو یوسفؒ نے امراء کی تخصیص اسلئے
کی ہے کہ وہ مسلمانوں کے کاموں میں مشغول رہتے ہیں کہیں ان کی جماعت فوت نہ ہو جائے، قاضی اور مفتی بھی
اسی حکم میں ہیں۔ تشریح:

قوله والمتأخرون الخ من الغفار میں ہے کہ ان الفاظ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ متاخرین کا طریق توثیب
مقدمین کے نزدیک مستحسن نہیں ہے اور بات بھی یہی ہے چنانچہ بحر وغیرہ میں تصریح ہے کہ مقدمین کے نزدیک فجر
کے علاوہ باقی نمازوں میں توثیب مکروہ ہے اور جمہور علماء اسی کے قائل ہیں جیسا کہ امام نوویؒ نے شرح
مہذب میں نقل کیا ہے۔

(تنبیہ) متاخرین نے گو فجر کے علاوہ نمازوں میں توثیب کو پسند کیا ہے تاہم نماز مغرب کا استثناء ان کے
بیان بھی ہے کیونکہ مغرب میں توثیب بے سود وغیرہ مفید ہے، صاحب نہایہ، ملاحسرو، برجنیدی، ہستانی، ابن
مک اور الیاس زادہ وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے۔

قوله لشهور التواتی الخ یعنی سابق زمانہ میں تو غفلت و سستی صرف سونے کے وقت ہوتی تھی لیکن اب تو
جاگتے ہوئے بھی ہماری آنکھیں نہیں کھلتیں، سستی و غفلت کے پردے پڑے ہوئے ہیں اسلئے متاخرین نے
نیند اور خواب کی غفلت پر کام کاج کی سستی و غفلت کو قیاس کر کے مغرب کے علاوہ دوسری نمازوں میں
بھی ہسکی، جازت دی ہے، لیکن اس پر یہ اشکال ہے کہ سونے کی حالت میں تو غفلت بغیر اختیاری ہوتی ہے
اسی لئے لیلۃ التعریس کے واقعہ میں جب صحابہ کی نماز صبح رہ گئی اور ان کو اپنی کوتاہی پر بڑی تشویش ہوئی
تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سستی دیتے ہوئے فرمایا لا تفریط فی النوم، کہ سونے کی حالت میں کوتاہی۔
شمار نہیں ہوتی، البتہ بیداری کی حالت میں سستی و غفلت اختیاری ہونے کی وجہ سے کوتاہی میں داخل ہے

اسلئے ایک حالت کو دوسری حالت پر قیاس کر کے حکم لگانا صحیح نہیں معلوم ہوتا :-

قولہ وقال ابو یوسف الخ توثیب کے بارے میں تیسرا قول امام ابو یوسف کا ہے کہ قنّاء و امراء و مفتبین کیلئے خصوصیت سے توثیب میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن امام محمد فرماتے ہیں کہ جماعت کے معاملہ میں سب لوگ برابر ہیں لہذا قاضی وغیرہ کیلئے خصوصی توثیب نہیں ہونی چاہئے۔ نہایہ میں قاضی خان کی شرح جامع صغیر سے منقول ہے کہ امام ابو یوسف نے اپنے زمانہ کے امراء کے حق میں ایسا فرمایا ہے جو بلاشبہ مسلمانوں کے کاموں میں مصروف رہتے تھے، لیکن ہمارے زمانہ میں تو امراء مسلمانوں پر ظلم توڑنے اور ان کو مشق ستم بنانے کے علاوہ اور کوئی خدمت انجام نہیں دیتے تاہم صاحب ہدایہ اور خود قاضی خان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے امام ابو یوسف کا قول ہی اختیار کیا ہے، بلکہ بعض حضرات نے امام ابو یوسف کی تائید میں کہلے کہ جماعت کی تیاری کے وقت حضرت بلالؓ کی خصوصیت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دینے کیلئے خدمت اقدس میں حاضر ہوتے تھے، اگرچہ اس کا جواب بھی دیا گیا ہے کہ آپ پر دوسروں کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، آپ کی کچھ خصوصیات تھیں لیکن امراء کے شخص میں مسلم عوام کو بدگمانی کا موقع دینا ہے اور دلوں اور ذہنوں میں اونچ نیچ اور کمتری و برتری کا بیج بونا ہے، لیکن مایطاً امام مالک کی روایت کے بموجب کہا جاسکتا ہے کہ خود فاروق اعظمؓ کو بیدار کرنے کیلئے جب ایک مرتبہ مؤذن پہنچا تو آپ سورہتے تھے مؤذن نے الصلوٰۃ خیر من النوم کہا، مگر جواب الجواب یہ ہے کہ اول تو یہ لفظ مرفوع حدیث میں ثابت ہے دوسرے حضرت عمرؓ پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں، تیسرے احادیث صحیحہ میں آتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ عنقریب تم پر ایسے امراء آئیں گے جو نمازوں میں تاخیر کریں گے، لیکن اسکے باوجود آپ نے ان کے لئے توثیب کا حکم نہیں فرمایا (عین الہدایہ بتغیر و زیادہ) :-

(فائدہ) صاحب عین الہدایہ نے لکھا ہے کہ افعال و راصل دو طرح کے ہوتے ہیں ایک شرعی افعال بن میں ثواب کا وعدہ ہو، دوسرے مباح افعال، اگرچہ ان میں بھی مباح اور جائز ہونے کی حیثیت شرعی ہوتی ہے، پھر مباح افعال کو اگر کسی مشروع فعل سے ملایا جائے تو اسکے لئے اجازت کی ضرورت ہے جبکہ اس سے کسی مشروع فعل میں تغیر ہوتا ہو، پس اگر توثیب کو شرعی فعل قرار دیا جائے تو اس کیلئے شرعی دلیل دینا کارہ اور بارہ المومنون اسلئے دلیل نہیں بن سکتی کہ صحابہؓ سے اس کا ثبوت نہیں ہے اور صحابہ کے بعد تمام مسلمانوں نے مسئلہ توثیب پر اجماع کیا نہیں تو لا محالہ توثیب کو مباحات کے قبیل سے ماننا پڑے گا جسکی غرض یہ ہوگی کہ دوسرے لوگ بھی شریک جماعت ہو جائیں پس اسکی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ توثیب کے کلمات، اذان ہی کے اندر بڑھائے جائیں جو بالجماع جائز ہیں حتیٰ کہ علماء کوفہ نے بھی ایسا نہیں کیا، دوسرے یہ کہ اذان کے بعد مسجد ہی میں سے توثیب کے کلمات کہے جائیں تو اس صورت میں فی الجملہ توثیب اور اذان سے ایک لگاؤ ہوگا۔ کہ دونوں کا تسلسل مسجد سے ہوا، بہر کیف علماء کوفہ اور (باقی برقعہ)

و یجلس بین الاذان والاقامة الا فی المغرب وهذا عند ابی حنیفة وقال یجلس فی المغرب
ایضا جلستہ خفیفة لانه لا بد من الفصل اذا لم یصل مکروه ولا یقع الفصل بالسکنة لو جردها
بین کلمات الاذان فیفصل بالجلستہ کما بین الخطبتین ولا فی حنیفة ان التأخیر مکروه
فیکنه بادی الفصل احترازا عنه والمكن فی مسائلنا مختلف وکن التثمة فیقع الفصل یا
لسکنة ولا کذلک الخ طبة وقال الشافعی یفصل برکعتین اعتبارا بسائر الصلوات والفرق
قد ذکرناه قال یعقوب رأیت ابا حنیفة یؤذن فی المغرب ویقیم ولا یجلس بین الاذان
والاقامة وهذا یفید ما قلناه وان المنتحب کون المؤذن عالما بالسنة لقوله علیه السلام
و یؤذن لكم خیارکم

ترجمہ : اور اذان و اقامت کے درمیان بیٹھنا چاہئے نیز مغرب کے ، یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے
صاحبین فرماتے ہیں کہ مغرب میں بھی بیٹھے خفیف سی بیٹھک اسلئے کہ وقفہ ضروری ہے کیونکہ اتصال مکروه ہے
اور وقفہ سکنت سے نہیں ہو سکتا کیونکہ اتنا وقفہ تو کلمات اذان کے بیچ میں بھی پایا جاتا ہے پس نشست کے ذریعہ
سے فصل کرے جیسے دونوں خطبوں کے درمیان ہوتا ہے ، امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مغرب میں تاخیر مکروه
ہے تو اس تاخیر سے بچنے کیلئے تھوڑا توقف کافی ہوگا ، اور ہمارے مسئلہ میں مکان مختلف ہے اور لب و لبو
بھی اسلئے سکنت کے ساتھ فصل ہو جائیگا اور خطبہ کا یہ حال نہیں ہے ، امام شافعی فرماتے ہیں کہ دو رکعت سے
فصل کرے دوسری نمازوں پر قیاس کرتے ہوئے اور فرق ہم ذکر کر چکے ، یعقوب کا بیان ہے کہ میں نے
امام ابو حنیفہ کو دیکھا کہ آپ مغرب میں اذان دیتے اور اقامت کہتے اور اذان و اقامت کے درمیان نہیں بیٹھے
تھے اس نول میں اس بات کا فائدہ ہے جو ہم نے بیان کیا نیز یہ کہ مؤذن کا عالم بالسنة ہونا مستحب ہے کیونکہ
حنور علی الشر علیہ کا ارشاد ہے کہ تم میں سے بہترین انسان کو اذان کہنی چاہئے :- تشریح :-
قوله یجلس بین الاذان الخ جلوس سے مراد بالخصوص بیٹھنا نہیں بلکہ اذان و اقامت کے درمیان فصل کرنا مقصود

(بقیہ ص ۳۴۱)

متاخرین نے ترویج کو شرعی افعال میں شمار نہیں کیا بلکہ فعل مباح سمجھا ہے اسی لئے اسکو اذان سے خارج
کر دیا نیز اسکے لئے حی علی الصلوٰۃ وغیرہ کسی لفظ کی تخصیص بھی نہیں رکھی (یعنی) :-

المذکور ہنما من مذہب الشافعی مناف لما تقدم فی باب المواقیت من وقت المغرب وهو ان یصلی ثلاث رکعات
عنه هو ابو یوسف وهذا لفظ محمد فی الجامع الصغیر قیل انما ذکر محمد فی الجامع الصغیر ابو یوسف باسمه دون کنیتہ دقنا
انوصم التسویة فی التقسیم بین الشیخین وكان ما سوره من جہد یوسف ان یذکرہ باسمه حیث یذکر ابا حنیفة
مع قوله (فتح و منایہ) ۱۲

ہے، مطلب یہ ہے کہ تمام اوقات میں اذان و اقامت کے درمیان اتصال چونکہ بالاتفاق مکروہ ہے اسلئے وقف کرنا چاہئے حتیٰ کہ مغرب میں بھی بالاتفاق وقف ہونا چاہئے (معراج، غنایہ) کیونکہ امام ترمذی اور حاکم نے ترمذی جابر سے روایت کیا ہے، "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لبلا: اجعل بین اذانک و اقامتک قدر ما یفرغ الاکل من الکل و الشارب من الشراب و اعتصر اذا دخل لقصاء حاجتہ" کہ اذان و اقامت کے درمیان اتنا وقف کیا کرو کہ لوگ کھانے پینے اور اپنی ضرورت بول و براز پوری کر کے شریک جماعت ہو سکیں۔ نیز امام ابو داؤد نے حضرت جابر بن سمرہ سے روایت کیا ہے، "قال: کان بلال یؤذن ثم یہل فاذا رای النبی صلی اللہ علیہ وسلم قد خرج اقام الصلوۃ" اب یہ وقف کتنا ہونا چاہئے؟ موطا ہر الروایہ میں اسکی کوئی مقدار مذکور نہیں لانہ غیر متعین، البتہ سن بن زیاد نے امام صاحب سے روایت کیا ہے کہ پھر میں بیس آیات کے بقدر، پھر میں چار رکعات کے بقدر، اگر ہر رکعت میں دس آیات کے بقدر، قرأت ہو پھر میں دو رکعت کے بقدر، جن میں بیس آیات کے بقدر قرأت ہو، وقف کرے، اور شاندار میں پھر کے مثل وقف کرے، مغرب کا حکم اُسکے اُکھا ہے، علامہ عینی اور صاحب بحر فرماتے ہیں کہ یہ تقدیر بھی لازمی نہیں ہے بلکہ اقامت اتنی دیر بعد ہوتی چاہئے کہ وقت مستحب کی رعایت کے ساتھ لوگ شریک جماعت ہو سکیں :-

قولہ الا فی المغرب الخ مغرب میں اذان و اقامت کے درمیان کتنا وقف ہونا چاہئے اسکی بابت امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ہے، امام صاحب کے نزدیک مغرب میں اذان کے بعد جلوس سنون نہیں ہے بلکہ صرف آجوتی تین آیات کے بقدر سکوت کے ذریعہ فصل کافی ہے، صاحبین فرماتے ہیں کہ مغرب کی اذان و اقامت کے درمیان بھی جلسہ خفیفہ ہونا چاہئے جیسے خطیب دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھتا ہے، رہا فصل بالکلمات سو اس کا اعتبار ہوگا کیونکہ اتنا وقف تو اذان کے کلمات میں بھی پایا جاتا ہے :-

قولہ ولا بی حنیفۃ الخ امام صاحب یہ فرماتے ہیں کہ مغرب کی نماز میں چونکہ تاخیر مکروہ ہے اسلئے اس تاخیر مکروہ سے بچنے کیلئے تھوڑا وقف بھی کافی ہوگا۔ رہا صاحبین کا مغرب کی اذان و اقامت کے درمیان جلسہ کو دونوں خطبوں کے درمیان جلسہ پر قیاس کرنا سو یہ اسلئے صحیح نہیں کہ دونوں خطبوں کی آواز، لب و لہجہ اور مکان ایک ہی ہوتا ہے بخلاف زیر بحث مسئلہ کے کہ اس میں یہ دونوں باتیں مختلف ہیں کیونکہ اذان میں نرسل سنت ہے اور اقامت میں حد درتوان کے درمیان ادنیٰ سکوت ہی سے فصل کافی ہوگا :-

قولہ لقولہ علیہ السلام الخ اس حدیث کی تخریج امام ابو داؤد، ابن ماجہ اور طبرانی نے حضرت ابن عباس سے کی ہے کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیؤذن لکم خیائکم ولیؤمکم اقراکم کہ تم میں سے اذان وہ لوگ دیں جو بہتر ہوں اور امامت وہ لوگ کریں جو قرأت کو خوب جانتے ہوں، اس حدیث سے یہ بات واضح ہے کہ مؤذن عالم باعمل ہونا چاہئے کیونکہ فاسق یعنی بے عمل عالم، جاہل فاسق سے بدتر ہوتا ہے۔ اسکو بہتر کیسے کہا جاسکتا ہے چنانچہ احادیث صحیحہ میں اسکے شواہد موجود ہیں، اور فقہانے بھی تشریح کی ہے کہ فاسق کی اذان مکروہ ہے :-

دیوذن للفائتة ویقیم لانه علیہ السلام قضی الفجر عنداً لیلۃ التعلیس باذان و
اقامۃ وهو حجة علی الشافعی فی انتفاءہ بالاقامۃ

ترجمہ

اور اذان کہہ قضا نمازوں کیلئے اور اقامت کہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی واقعہ لیلۃ التعلیس
کی صبح کو قضا نماز فجر اذان و اقامت کیساتھ پڑھی تھی اور یہ امام شافعی پر حجت ہے اقامت پر اکتفا کرنے میں۔
تشریح: قولہ ویوذن الخ امام ابو حنیفہ، امام احمد، ابو ثور، ابن المنذر و دیگر اہل علم کے نزدیک قضا نماز
کیلئے اذان اور اقامت دونوں کہنی چاہئے، نماز تنہا پڑھی جائے یا جماعت کیساتھ، اس باب میں اصل قصہ لیلۃ
التعلیس ہے جب کہ امام ابو داؤد، ابن حبان، یزار اور بخاری وغیرہ نے روایت کی ہے، آخر شب میں سفر سے
اُتر کر کسی جگہ آرام کرنے کو تفریس کہتے ہیں، اس کا واقعہ یہ ہے کہ ایک دفعہ کسی سفر سے واپسی پر آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کا پڑاؤ ہوا اور آخر شب میں سب استراحت فرمائی صرف حضرت بلالؓ کے نمودار
ہوئی انتظار میں جاگتے رہے لیکن حقوڑی دیر بعد ان کو بھی نیند آگئی اور کجاوہ سے ٹیک لٹکے لگائے سو گئے
اور اس وقت جاگے جب دھوپ سر پہ آگئی، اور بعض روایات کے مطابق ابرو کی طرح کنارہ اُفتاب نکلیا
بعض روایات میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سب اول بیدار ہوئے اور بعض روایات میں ہے کہ سب
اول حضرت عمرؓ جاگے وہ چونکہ بلند آواز تھے اسلئے تکبیر کہنی شروع کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی بیدار ہو گئے
بیداری کے بعد آپ نے صحابہ کو تسلی دی کہ سوئیوالے پر کوتاہی کا کوئی الزام نہیں آتا، اور فوراً وہاں سے کوچ کرنا
حکم دیا، کچھ دور جا کر پھر پڑاؤ کیا اور بلالؓ کو اذان دینے کا حکم دیا، لوگوں نے سنتیں ادا کیں پھر اقامت
کے ساتھ جماعت ہوئی،

اس قصہ کو امام ابو داؤد نے باخبر یونس۔ ابن شہاب زہری سے روایت کیا ہے اس میں گواہان کا ذکر
نہیں ہے لیکن موصوف نے بطریق معمر زہری سے روایت کی تخریج کی ہے اس میں اسکی تصریح ہے۔ قال رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم: تحولوا عن مکاتکم الذی اصابکم فیہ الغفلة قال فامر بلالؓ فاذا نواقام و صلی، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اس جگہ سے چلنے کو فرمایا جہاں یہ غفلت طاری ہوئی تھی پھر حضرت بلالؓ کو حکم کیا انھوں نے اذان دیا اور
تکبیر کہی اور آپ نے نماز پڑھی۔

قولہ قضی الفجر الخ اس پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شان رفیع سے یہ بات مستبعد ہے کہ آپ
کی نماز قضا ہو، جواب یہ ہے کہ یہ کوئی شبہ کی بات نہیں اس واسطے کہ آپ نے ایک شخص کو جگہ پر مامور کر دیا تھا
اور حضرت بلالؓ نے پوری ذمہ داری لی تھی اسی لئے وہ لیٹے بھی نہ تھے بلکہ اپنے اونٹ سے ٹیک لگا کر بیٹھ گئے
تھے، مگر خدا کی تقدیر میں اسی طرح تھا کجاوہ و دوران سب انتظامات کے بھی نماز قضا ہو جائے چنانچہ وہی ہوا
پھر نسائی شریف باب من نام عن صلاۃ میں حدیث نبوی ہے کہ کوتاہی پر مواخذہ حالت بیداری کا

ہوگا نوم کی حالت کا نہ ہوگا، دوسری روایت میں ہے کہ موانذر ایسے شخص کے ہو جو نماز نہ پڑھے اور اسی حالت میں دوسروں نماز کا وقت آجائے تب بیدار ہو۔

قولہ لیلتہ التعریس، ام: بعض روایات کے مطابق یہ رافضیہ کی واپسی پر اور بعض روایات کے اردئے خیبر کی واپسی پر اور بعض کی روسے تبوک کی واپسی پر پیش آیا کہ نے بعض اہل علم نے تیس دن واقعہ کا پیش آنا بیان کیا ہے، لیکن اکثر علماء نے صرف ایک مرتبہ بتلایا ہے چنانچہ علامہ ابن عبد البر کہتے ہیں کہ خیبر میں اس کا ہونا متیح ہے، اور جن حضرات نے متعدد واقعات بتلائے ہیں ان کو تصرفات رواد اور تغایر الفاظ کی وجہ سے مغالطہ لگا ہے۔ حتیٰ کہ محقق ابن سید اسناں نے بھی دو واقعے بتوئے ہیں اور قاضی عیاض نے اسی کو ترجیح دی ہے۔

قولہ و هو حجتہ الخ زیر بحث مسئلہ میں صاحب ہدایہ نے امام شافعی کا مسلک یہ ذکر کیا ہے کہ آپ اقامت پر اکتفا کرنے کو کہتے ہیں، فتح الملہم میں علامہ عینی سے منقول ہے کہ یہ امام شافعی کا قول جدید ہے جسکی وجہ یہ ہے کہ اذان دیگر نائمتہ کو ادا کرنے میں اپنے تکامل اور غفلت کو نہ پرانا ہے جس سے لوگوں کی جرات بڑھ جائے گی، نیز صحیح مسلم میں تفسیر تعریس سے فقہ حنفی حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کے الفاظ ہیں۔ ثم نوضا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وامر بلالاً فاذا قام لصلاة فليأمرهم بالصلاة ایس اذان کا ذکر بھیج

جواب یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی یہی حدیث امام ابو داؤد نے روایت کی ہے جس میں "فامر بلالاً فاذا قام" دہلی کی تصریح موجود ہے، یہی بات کہ حدیث زہری میں مالک اور سفیان بن عیینہ وغیرہ نے اذان کو ذکر نہیں کیا سوا اس کا جواب یہ ہے کہ تفسیر تعریس متعدد دہیہ سے مراد ہے جو جنوں نے اذان و اقامت دونوں کو ذکر کیا ہے چنانچہ امام ابو داؤد احمد، ابن حبان، طیحاوی، دارقطنی، حاکم اور ابن خزیمہ نے حضرت عمر بن حنینؓ سے ابو داؤد نے حضرت عمرو بن امیہ صحری اور حضرت ذی الجرجسی سے۔ ابن حبان نے حضرت ابن مسعودؓ سے اور بزار نے حضرت بلالؓ سے احادیث کی تخریج کی ہے جن میں اذان و اقامت ہر دو کی تصریح موجود ہے، رہا قیاس مذکور سوانحی صحیح و مستح احادیث کے مقابلہ میں قیاس معتبر نہیں ہو سکتا بالخصوص جبکہ خود امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے کہ قضا نماز کیلئے اذان بھی کہی جائے۔ اور اقامت بھی، شوافع حضرات کے یہاں صحیح اور عمدہ مسلک یہی ہے، علامہ قونوی نے اسی کو ترجیح دی ہے، امام نووی نے بھی شرح مہذب میں امام شافعیؒ کا صحیح مذہب یہی بتلایا ہے۔

مالک (۵) علامہ زیلی نے تبیین الحقائق میں لکھا ہے کہ اذان و اقامت کی قضا بشرط یہ ہے کہ ہر نفل نماز قضا ہو یا ادا نہ تنہا ہو یا جماعت کے ساتھ پڑھنی چاہئے بجز جمعہ کے روز نماز ظہر کے کہ شہر کے اندر اذان و اقامت کیساتھ پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ اس وقت ظہر کی جماعت مکروہ ہے۔ یروى ذلك عن علي بن ابي طالب عن النبي في حديثه میں کہ اگر عورتیں جماعت کے ساتھ نماز پڑھیں ادا ہو یا قضا تو یہ جس اس سے مستثنیٰ ہے کہ ان کے لئے بھی اذان و اقامت مکروہ ہے لان عائشہ امہن بغیر اذان و اقامت جماعت میں مشرورہ، نیز قاضی خاں میں ہے کہ اسی طرح مرد و عورتوں کی

فَإِنْ فَاتَتْ صَلَواتُ أَذْنِ لِأَوَّلَى وَأَقَامَ لَهَا رَدِيًا وَكَانَ مَخِيرًا فِي الْبَاقِي إِنْ شَاءَ أَذْنٌ
وَأَقَامَ لِيَكُونَ الْقَضَاءُ عَلَى حَسَبِ الْإِدَاعَةِ وَإِنْ شَاءَ اقْتَصَرَ عَلَى الْقَامَةِ لِأَنَّ الْأَذَانَ
لِلِاسْتِحْضَارِ وَهُمْ خُفُوفٌ قَالَ رُوِيَ عَنْ مُحَمَّدٍ أَنَّهُ يَقَامُ لَهَا بَعْدَهَا قَالُوا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ
هَذَا قَوْلُهُمْ جَمِيعًا۔

ترجمہ ۱۔ اگر چند نمازیں قضا ہو جائیں۔ تو صرف پہلی نماز کے لئے اذان و اقامت کہے۔ روایت مذکورہ کی وجہ سے اور باقی نمازوں میں اختیار ہے چاہے اذان و اقامت دونوں کہے تاکہ قضا بطرز ادا ہو جائے اور چاہے صرف اقامت پر اکتفا کرے، کیونکہ اذان غائبین کی حاضری کے لئے ہوتی ہے اور یہاں وہ سب حاضر ہیں۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام محمد سے یہ بھی مروی ہے کہ پہلی کے بعد والی نمازوں کیلئے اقامت ہی کہنی چاہئے۔ مثلاً کہتے ہیں کہ ممکن ہے تمام ائمہ احناف کا یہی قول ہو۔۔۔ تشبیہ ۲۔

قولہ فان فاتت نماز اگر چند نمازیں قضا ہو جائیں تو ان میں سے پہلی نماز کے لئے اذان و اقامت دونوں کہنی چاہئے اور باقی نمازوں میں اختیار ہے چاہے دونوں کہے تاکہ قضا بطرز ادا ہو جائے۔ ہمارا ظاہر مذہب یہی ہے۔ چنانچہ ہند یہ میں ہے کہ ہر نماز کے لئے اذان و اقامت کہنا چاہئے تاکہ ادائیگی سنت کے مطابق ہو (مبسوط سرخسی) اور چاہے صرف اقامت پر اکتفا کر لے۔ کیونکہ اذان غائبین کی حاضری کے لئے کہی جاتی ہے اور یہاں وہ سب حاضر ہیں، صاحب عنایہ کہتے ہیں کہ اگر یہ کہا جائے کہ جب رفیق احد الامور میں متعین ہو تو ان میں تخیر نہیں ہوتی جیسے مسافر کی نماز کے قصر کی بابت ہے اور یہاں رفیق کا ہونا اقامت میں متعین ہے۔ پھر تخیر کیا معنی؟۔۔۔ جواب یہ ہے کہ اصول مذکور و اجبات میں ہے نہ کہ سنن و تطوعات میں۔۔۔

قولہ وعن محمد بن الحنفیہ روایت اصول کے علاوہ میں مروی ہے کہ پہلی نماز کے بعد والی نمازوں کیلئے بلا تخیر اقامت متعین ہے، محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ مستقل نمازیں ہیں جو وقت و احوال میں جمع ہو گئیں لہذا پہلی نماز کیلئے اذان و اقامت دونوں ہوں گی اور باقی نمازوں کے لئے صرف اقامت ہوگی۔ جیسے غزوہ کی ظہر و عصر میں ہوتا ہے، شیخین کی دلیل وہ ہے جو اصحاب الامام ابو یوسف سے بالاسناد روایت کیلئے کہ غزوہ خندق کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازیں ظہر و عصر، مغرب و عشاء قضا ہوئیں تو آپ نے ان کو علی الترتیب ادا کیا اور حضرت بلالؓ کو حکم دیا انھوں نے اذان و اقامت کہی، اہل قضاء فوات کو صلوٰۃ رذہ پر قیاس کرنا سواس کا جواب یہ ہے کہ اگر صلوٰۃ رذہ قیاس کے موافق ہوتی تب بھی نص کے معارض نہ ہوتی تو خلاف قیاس ہونے کی صورت میں بطریق ادلی معارض نص نہیں ہو سکتی (فتح القدیر) علامہ عینی فرماتے ہیں کہ جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز کو اپنے وقت میں اذان و اقامت کے ساتھ پڑھا کرتے تھے اسی طرح غزوہ خندق کے موقع پر بھی آپ نے اذان و اقامت کے ساتھ پڑھا ہے (بقیہ مشاکلا) دونوں نمازیں بھی اس سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ دوسری نماز کیلئے اذان نہیں ہے۔۔۔

وَيُنَبِّئُ أَنْ يُؤْذَنَ وَيُقِيمَ عَلَى طَرَفَانِ أَذَنْ عَلَى غَيْرِ وَضوءٍ جَازٍ لَمْ يَكُنْ ذَكَرٌ وَلَيْسَ بِعُضْوَةٍ
فَكَانَ الْوَضُوءُ فِيهِ اسْتِجَابًا كَمَا فِي الْقِرَاءَةِ وَيُكْرَهُ أَنْ يَقِيمَ عَلَى غَيْرِ وَضوءٍ لِمَا فِيهِ مِنَ
الْفَصْلِ بَيْنِ الْقَامَةِ وَالصَّلَاةِ وَيُكْرَهُ أَنْ لَا تُكْرَهُ الْقَامَةُ أَيْضًا لِأَنَّهُ أَحَدُ الْاِثْنَيْنِ وَيُكْرَهُ
أَنَّهُ يَكْرَهُ الْأَذَانَ أَيْضًا لِأَنَّهُ يُصِيرُ دَاعِيًا إِلَى مَا لَا يَحِبُّ بِنَفْسِهِ

ترجمہ :- اور مناسب ہے یہ کہ اذان و اقامت کے بلا وضوء اور اگر اذان کہہ دے بلا وضوء تو یہ بھی
جائز ہے، کیونکہ اذان صرف ذکر ہے نماز نہیں ہے تو اس میں وضوء کا ہونا مستحب ہے جیسے قرآن پڑھنے
میں ہے، اور مکروہ ہے یہ کہ اقامت کہے بلا وضوء، کیونکہ اس میں اقامت و نماز کے درمیان فصل لازم
آتا ہے اور مردی ہے کہ اقامت بھی مکروہ نہیں ہے کیونکہ اقامت بھی ایک اذان ہی ہے اور ایک روایت
یہ بھی ہے کہ اذان بھی مکروہ ہے کیونکہ وہ ایسے کام کی طرف داعی ہو گیا جس کے لئے خود تیار نہیں ہے
تشریح :- قولہ وینبئ الخ اذان و اقامت بلا وضوء کہنی چاہئے لان لہما شہرہما بالصلوۃ عن
ماسیاتی، امام ترمذی فرماتے ہیں کہ بلا وضوء اذان سکھنے کی بابت اہل علم کا اختلاف ہے بعض حضرات نے
اس کو مکروہ کہا ہے، امام شافعی اور اسحاق بن راہویہ اس کے قائل ہیں اور بعض کہ یہاں اس کی
رضعت ہے، سفیان ثوری، ابن المبارک اور امام احمد اس کے قائل ہیں۔ امام اوزاعی کہ نزدیک اذان
میں طہارت شرط ہے۔ کیونکہ امام ترمذی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کیا ہے :- "ان رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم قال: لا یؤذن الا متوضئ" لیکن عام اہل علم کے نزدیک یہ روایت استحباب پر محمول
ہے کیونکہ ابوالشیخ نے حضرت وائلؓ سے روایت کیا ہے "حق او سنۃ ان لا یؤذن الا وهو طاهر" اس
روایت میں اذان کے لئے طہارت کو حق یا سنت فرمانا استحباب کا پرداں ہے، پس اگر کوئی بلا وضوء اذان
کہہ دے تو یہ ظاہر الردایہ کی رو سے بدکرامت جائز ہے، اس لئے کہ اذان صرف ایک ذکر ہے نماز نہیں ہے
ممان تک کہ اس کے لئے وضوء واجب ہو تو جیسے قرآن پڑھنے کے حق میں وضوء مستحب ہے ایسے ہی اذان کیلئے بھی
وضوء مستحب ہو گا۔ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ قرأت قرآن کیلئے وضوء کا مستحب ہونا اسکے ذکر ہونے کی وجہ سے
نہیں ہے بلکہ اسلئے ہے کہ قرآن کلام اللہ ہے لہذا اس پر اذان کو قیاس کرنا صحیح نہیں۔ اللہم الا ان یقال ان
خذنا تنفییرا تہلیل او تمثیل لا لا استحباب الوضوء بل لجواز ترک الوضوء :-

قولہ ویکرہ ان یقیم الخ بلا وضوء اقامت کہنا مکروہ ہے کیونکہ اس صورت میں وہ اقامت کے بعد غور میں مشغول ہو گا جس سے
اقامت اور نماز کے درمیان فصل لازم آئے گا والا قامة شرعت مسئلة بالشرع فی الصلوۃ، امام کرخی سے روایت ہے کہ
اذان کی طرح اقامت بھی بلا وضوء مکروہ نہیں ہے اسلئے کہ اقامت بھی ایک قسم کی اذان ہی ہے۔ ان سے دوسری روایت یہ ہے
کہ اقامت کی طرح اذان بھی بلا وضوء مکروہ ہے کیونکہ اس صورت میں وہ ایسے کام کی دعوت دینے والا ہو جاتا ہے جس کے لئے
وہ خود آمادہ نہیں ہے۔ فیدخل تحت قولہ تعالیٰ "اتاہرون الناس بالآیۃ تنسئون انفسہم" :-

ولیکہ ان یؤذن دھو جنب روایت واحدۃ ووجہ الفرق علی احدی الروایتین ہوئے لہذا ان
شہاداً بالصاۃ نیشترط الطہارۃ عن انظار الحدیثین دون اخفہما عملاً بالشہہین و فی
الجامع الصغیر اذا اذن علی غیر وضوء قائم لا یعید والجنب احب الی ان یعید وان لم یعید اجزاء

ترجمہ :- اور جنابت کی حالت میں اذان کہنا مکروہ ہے، بروایت واحدہ اور دو روایتوں میں سے ایک
روایت پر وجہ فرق یہ ہے کہ اذان کوئی اہل نماز کے ساتھ مشابہت ہے اسلئے غلیظ تر حدیث سے ہدایت شرط کی
گئی نہ کہ تحفیف حدیث سے و دونوں مشابہتوں پر عمل کرتے ہوئے، جامع صغیر میں ہے کہ اگر بلا وضوء اذان اقامت کہی
جائے تو لوٹانے کی ضرورت نہیں اور اگر بتی لے ہی نہ لوٹائی جائے، لیکن اگر اعادہ نہ کیا تب بھی جائز ہے :-

قسمت دوم :- قولہ ویکون الخ۔ جنابت کی حالت میں اذان کہنا مکروہ تحریمی ہے اور روایت واحدہ کا مطلب یہ ہے
کہ حالت جنابت میں اذان کی کراہت باتفاق جملہ روایات ہے کافی میں ہے کہ گویا اس بارہ میں تمام روایا ایک ہیں
قولہ ووجہ الفرق الخ بے وضوء کی اذان کے بارے میں ایک روایت تو یہ ہے کہ مکروہ ہے دوسری روایت یہ ہے کہ مکروہ
نہیں ہے، اس روایت کے لحاظ سے جنبی اور محدث کی اذان میں وجہ فرق کے بیان کی ضرورت ہے۔

صاحب ہدایہ اس قول میں اسی کو بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اذان ایک طرح سے نماز کے مشابہ ہے
بایں معنی کہ اذان اور نماز دونوں کا افتتاح تکبیر سے ہے، دونوں کی ادائیگی قبلہ رخ ہو کر ہوتی ہے، ارکان صلوٰۃ
کی طرح کلمات اذان بھی سرب ہیں، دونوں کیلئے وقت کی تحفیس ہے اور دونوں میں سلام نہیں کیا جاتا۔ لیکن
اذان درحقیقت نماز نہیں ہے بلکہ صرف ایک ذکر ہے پس مشابہت صلوٰۃ کا اعتبار کرتے ہوئے بحالت جنابت
اذان مکروہ ہے اور حقیقت کا اعتبار کرتے ہوئے بحالت حدیث اذان مکروہ نہیں ہے اسی لئے کافی میں
میں ہے کہ ظاہر الروایہ میں بے وضوء اذان کہنا مکروہ نہیں ہے، جوہرہ میں اسی کو صحیح کہا ہے اب رہی یہ بات کہ
مشابہت والے پہلو کا اعتبار جنابت کی سورت میں کیا گیا حدیث کی سورت میں نہیں کیا گیا نہ سوا اس لئے کہ اگر حدیث
کی حالت میں مشابہت والی جانب کا اعتبار کیا جائے تو جنابت میں اس کا اعتبار بطریق اولیٰ لازم ہو جائے گا کیونکہ
جنابت انظار الحدیثین ہے۔ فکان یتحطل بجانب الحقیقۃ (ذخیرہ، عنایہ)

قولہ فی الجامع الصغیر الخ۔ بحالت حدیث یا بحالت جنابت اگر اذان یا اقامت کہی گئی تو اس کا اعادہ ہوگا ہیں
قدوری کی عبارت میں اس کا کوئی ذکر نہیں اس میں تو صرف کراہت مذکور ہے اور کراہت مستلزم اعادہ نہیں
ہوتی جیسے بیٹھ کر یا شہر میں سوار ہو کر اذان کہنا مکروہ ہے لیکن اعادہ لازم نہیں، اس لئے صاحب ہدایہ جامع صغیر
کی عبارت ذکر کر رہے ہیں لا شتمانہا عنی الاخذۃ وعدہا، فرماتے ہیں کہ "جامع صغیر میں لکھا ہے کہ
بلا وضوء اگر اذان و اقامت کہی جائے تو لوٹنے کی ضرورت نہیں ہے اور اگر جنابت کی حالت میں کہی جائے
تو لوٹنا بہتر ہے۔ لیکن اگر اعادہ نہ کیا جائے تب بھی جائز ہے۔"

محمد حنیف عنہ ر لکھنؤ گوی

امّا الاول فنحنه الحديث واما الثاني ففي الاعادة بسبب العجوبة روايتان والاشبه
ان يعاد الاذان دون الاقامة لان تكرار الاذان مشعر عودون الاقامة وقوله ان لم
يعد اجزاء يعني الصلاة لانها جائزة بدون الاذان والاف متر قال وكذلك الآية
تؤذن مع ذلك يستحب ان يعاد ليقع على وجه الستة

تشریح :- حال اول سورت کے مفید ہونے کی وجہ سے ہے۔ درہر حال ثانی سوجنابت کی وجہ سے اعادہ
کی بابت دور نہیں ہیں۔ اور اشہر یہ ہے کہ اذان کا اعادہ کیا جائے نہ کہ اقامت کا۔ سبب یہ کہ اذان کی تکرار مسنون
ہے نہ کہ اقامت کی۔ اور ان لم يعد اجزاء کا مطلب یہ ہے کہ نماز جائز ہے کیونکہ نہ تو اذان۔ اقامت کے بغیر بھی
جائز ہے۔ اسی طرح عورت ہے جب وہ اذان کہے، یعنی اذان کا اعادہ مستحب ہے نہ کہ بغیر مسنون ادا ہو سکے۔
تشریح :- قولہ اما الاول الخ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اول یعنی عدم اعادہ اذان و اقامت محدث
کی وجہ سے ہے کہ حدیث امیر غنی بے رنہ ہو نا حدیث ضعیف ہے، اور ثانی یعنی استنباب اعادہ اذان جنہ کی
بابت دور روایتیں ہیں، ظاہر یہ ہے کہ اعادہ مستحب ہے نہ کہ واجب۔ میں استنباب کی تصریح ہے۔ درام کرخی
کی روایت یہ ہے کہ اعادہ واجب ہے، تاہی خاں نے اس کی تصریح کی ہے کہ اذان میں حدیث اکبر سے طہارت
واجب ہے، صاحب ہدایہ نے جنہ کو صرف اذان کے اعادہ کو مستحب بالاقہ کہا ہے، کافی اور تنویر میں فتی
اسی کی تائید ہے اور تبیین الحقائق میں بھی ایسا ہی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اذان کا تکرار تو فی الجملہ مشروع ہے
چنانچہ حضرت عثمان نے اپنے دور خلافت میں جمعہ کی اذان میں ایک اذان کا اضافہ مقام زور ارکیسے فرمایا تھا
جو مسجد نبوی میں ان کا اضافہ کردہ غلط تھا بخاری، تاج الشریعہ، لیکن اقامت کا تکرار مشروع نہیں ہے، وجہ یہ
ہے کہ اقامت تو اعلام حاضرین کیلئے ہے لہذا ایک بار کی اقامت کافی ہے بخلاف اذان کے کہ وہ اعلام غائبین
کیلئے ہوتی ہے۔ فیہ تنوع البعض دون البعض فتک۔ ارد مفید۔

قولہ و قوله ان لم يعد الخ صاحب ایضاح نے امام شافعی کے قول مذکور "ان لم يعد اجزاء" کی بابت لکھا ہے
"و یحتمل ان یكون المراد من الجواز اصل الاذان لان رفع الصوت زائد فی الباب" کہ ممکن ہے اس
"و" ہو کہ اگر اذان کا اعادہ نہ کیا جائے تب بھی اذان جائز ہوگی، صاحب ہدایہ "یعنی الصلاة" سے تفسیر کے
اس نہ رد کر رہے ہیں کہ یہاں جواز سے مراد جواز اذان نہیں بلکہ جواز صلوة مراد ہے اس سے اس سے کہ جب نماز اذان و
اقامت کے بغیر جائز ہے تو بغیر اعادہ اذان و اقامت بشرق ادلی جائز ہوگی۔

قولہ و ذلك المرأة الخ صاحب غنایہ کہتے ہیں کہ اس کا عطف امام محمد کے قول مذکور "ان یجنب احب
ان یعد" پر ہے لان الظاهر انه من تمة الجامع الصغیر۔ مطلب یہ ہے کہ اگر عورت نے اذان
کہی ہو تو مستحب یہ ہے کہ اس کا اعادہ کیا جائے کہ اذان بطور مسنون ادا ہو سکے، چنانچہ کافی میں ہے کہ
عورت کا اذان کہنا خلاف سنت (مکررہ) ہے اور اس کا اعادہ مستحب ہے، ترمذی میں اسی کو اصح کہا ہے۔

وَلَا يُؤْذَنُ لَصَلَاةٍ قَبْلَ دُخُولِ وَقْتِهَا وَلِعَادَ فِي الْوَقْتِ لَا تِلْكَ الْإِذَانُ لِلْإِعْلَامِ وَقَبْلَ الْوَقْتِ
تَجْهِيلٌ وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ يَجُوزُ لِلْفَجْرِ فِي النِّصْفِ الْآخِرِ مِنَ اللَّيْلِ لَتَوَارِثِ
أَهْلِ الْحَرَمَيْنِ وَالْحُجَّةِ عَلَى الْكُلِّ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِبَلَالٍ لَا تُؤْذَنُ حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ
الْفَجْرُ هَكَذَا وَمَدَّ يَدَيْهِ عَرْضًا -

اذان قبل از وقت جائز ہے یا نہیں؟

ترجمہ :- اور وقت داخل ہونے سے پہلے اذان نہ کہی جائے اور وقت کے اندر اسکو ٹوٹا یا جائے، اس لئے کہ
اذان اطلاع کے لئے ہے اور وقت سے پہلے تجھیل ہے نہ کہ اعلام، امام ابو یوسف فرماتے ہیں اور وہی امام شافعی
کا قول ہے کہ اذان فجر رات کے آخری نصف حصہ میں جائز ہے اہل حریم کے تعامل کی وجہ سے اور محبت ابن مسعود
پر حضرت بلال رضی اللہ عنہ کیلئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اذان مت کہنا جب تک کہ فجر اس طرح نمایاں نہ
ہو جائے۔ اور آپ نے دونوں باہوں کو عرضاً پھیلا یا۔ تشہیر یحمر -

قولہ وَلَا يُؤْذَنُ اَلْمَوْقْتُ سے پہلے اذان کہنا جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں جمہور علماء کا اتفاق ہے کہ
فجر کے علاوہ کسی اور نماز کے لئے قبل از دخول وقت اذان کہنا جائز نہیں۔ اور طرفین کے یہاں جیسے اور نمازوں کے
لئے وقت سے پہلے اذان جائز نہیں۔ اسی طرح فجر کے لئے بھی جائز نہیں (مکر وہ ہے) اگر وقت سے پہلے کہی
بھی گئی تو وقت میں اس کا اعادہ کیا جائے گا۔ دوسری بھری

(بقیہ مسئلہ) محقق ابن الہمام کہتے ہیں کہ ناجائز ہے، عورت، جنبی، مست نشہ، مجنون اور مدہوش کی اذان
مکر وہ اور لائق اعادہ ہے کیونکہ ان کی اذان پر اعتماد نہیں۔ اس لئے التفات بھی نہ ہوگا۔ فرماتے منتظر
الناس الا اذان المعتبر والحال انه غير معتبر فيؤدي الى تفويت الصلوة او لاشك في صحته
المؤدي اذ ايقاعها في وقت مکر وہ، تاہم یہ دلیل جنبی کے حق میں جاری نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ زیادہ سے
زیادہ ناسق کہلائے گا۔ اور یہ صراحت ہو چکی کہ ناسق کی اذان بلا اعادہ مکر وہ ہے، اور خلاصہ میں ہے
کہ اذان واقامت میں جب پانچ باتیں پائی جائیں تو ان کو از سر نو کہنا واجب ہے غشی یا موت یا بے
اختیار حدت کا پیش آنا جس کی وجہ سے وضو کرنے چلا جائے یا بھولنے کی وجہ سے اذان کہتے کہتے رک
جائے۔ اور کوئی نقرہ دینے والا بھی نہ ہو، یا ایک دم گونگٹکا ہو گیا، قاضی خاں میں بھی ایسا ہی لکھا ہے۔ اب
واجب سے کیا مراد ہے؟ اس میں تامل ہے، اگر واجب کے معنی لائق اور بہتر کے ہیں تب تو خیر درناگر و خوب
مشرعی مراد ہو تو ممکن ہے شروع کرنے کے بعد اتمام واجب ہو چنانچہ قاضی خاں نے خود تصریح کی ہے
کہ وہ یا کوئی دوسرا از سر نو اس کو پورا کر دے، پس اگر نفل کی طرح شروع کرنے سے اس پر وجوب
ہو جاتا تو اسی پر پورا کرنا لازم ہوتا، دوسری وجہ اعادہ اذان کی یہ بھی ہو سکتی ہے کہ لوگ، خواہ مخواہ تھوڑی
سی اذان سن کر شبہ میں پڑ جائیں گے۔ اس لئے از سر نو صحیح اذان کہہ کر ان کے شبہ کا ازالہ لازم ہے۔

سفیان ثوری، ابراہیم نخعی اور طاہرہ وغیرہ کا مذہب یہ ہے اور اصحاب بغداد اہل ہمس سے ابن حزم بھی اسی کا قائل ہے۔
امام بخاری اور امام نسائی کا میلان بھی اسی طرف ہے۔

شیخ اکبر ابن العربی فتوحات مکیہ میں فرماتے ہیں الفقی العلماء علی ان لا یؤذن ثلثہ لوقۃ قبل الوقت ماعدا
المصباح فان فیہ خلاف ذلک قبل الوقت ومن قال بثلثہ وبعده اقول فان الاذان قبل
الوقت انما هو عندی ذکر بصورۃ الاذان وما هو الاذان علی صورۃ الاعلام بدخول وقت الصلوۃ والی ان
قال) فالاذان عندی لا یجب الا بعد دخول الوقت :-

قولہ وقال ابو یوسف الخ بعض علماء نے صرف فجر کیلئے وقت سے پہلے اذان کو جائز کہا ہے، حضرت جابرؓ کا
فی العون) امام مالک، امام شافعی، امام احمد۔ (کافی النیل)

امام آوزاعی (کافی المحلی)، استحاق بن راہویہ (کافی المعالم)، عباد بن مبارک، داؤد، طبرانی، کما قال
العینی) اور احناف میں سے امام ابو یوسف کا آخری قول یہی ہے۔ قاضی شوکانی نے جمہور کا یہی قول بتایا ہے، منعی اور میزان وغیرہ
میں امام احمد کا یہ قول رمضان کیلئے خاص ہے۔ ممکن ہے امام احمد سے دور روایتیں ہوں :-

پھر فجر سے پہلے کس وقت اذان کہی جائے؟ اس میں بھی ان حضرات کے یہاں اختلاف ہے کسی نے تو یہ کہا ہے
کہ ات کا سدس اخیر باقی رہ جائے تب کہی جائے۔ علامہ باجی نے اس کو اظہر بتایا ہے وموالمشہور عن المالکیۃ اور
کسی نے یہ کہا ہے کہ نصف شب ہی سے جائز ہے۔ رومہ میں اسی کی تصحیح ہے۔ قسطلانی کہتے ہیں کہ احناف میں سے
امام ابو یوسف اور مالکیہ میں سے ابن حبیب کا یہی مذہب ہے۔ عینی کہتے ہیں کہ امام مالک رحمہ اللہ کا قول بھی
یہی ہے۔ کسی نے عشاء کے بعد ہی سے جائز مانا ہے منقلہ المازنی کسی نے ثلث یل کے متعلق کہا ہے اور کسی نے
جمع شب میں کہا ہے۔ لیکن علامہ سبکی نے شرح منہاج میں اس کو اختیار کیا ہے کہ سحر کے وقت اذان کہی جائے۔
موصوف نے قاضی حسین سے اس کی تصحیح بھی نقل کی ہے۔ اراکام میں ابن رقی العبد کا میلان بھی اسی طرف ہے
وبطلع البغوی۔

فریق ثانی کا استدلال حضرت بلال کی اذان سے ہے جس کو حضرت ابن عمر، عائشہ اور انیسہ نے روایت کیا ہے
حضرت ابن عمر کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں: ان بلالاً ینادی بلیل فکواواشربوا حتی ینادی ابن ام مکتوم۔ "بلالؓ
ہی سے اذان کہہ دیتے ہیں لوگوں کو چاہئے کہ کھاتے پیتے رہا کریں تا وقتیکہ ابن مکتوم اذان نہ کہیں۔ اس کی تحریک
بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی، طحاوی، طیالسی، احمد، شافعی، ابو حنیفہ، دارمی اور بیہقی نے کی ہے۔ الفاظ سب کے
تقریباً برابر ہیں۔ معمولی سا فرق ہے۔

فریق اول کا استدلال ذیل کی چند احادیث سے ہے۔

(۱) حدیث بلال۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تؤذن حتی یستبین لک الفجر یکذا وکذا یریدہ عرضاً آخر
صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ سے فرمایا کہ تو اس وقت تک اذان مت کہہ کر جب تک کہ تجھ کو فجر

کی روشنی اس طرح معلوم ہو جائے اور آپ نے عرضاً بات پھیلانے کا اشارہ سے بتلایا۔ حافظا بیہقی نے کہا کہ بالآخر
میں اس کو منقطع کیا ہے

امام ابو داؤد نے بھی اس کو منقطع ہی مانا ہے فانہ قال: "شدد ولم يدرك بلالاً، كشداد في حضرة بلال" کو نہیں
پایا یہ عبارت سنن ابی داؤد کے اکثر نسخوں میں نہیں ہے صرف بعض نسخوں کے حاشیہ پر ملتی ہے۔ جو آپ یہ کہتے
اول تو امام ابو حنیفہ امام مالک اور ایک قول پر امام احمد کے نزدیک حدیث منقطع علی الاطلاق مقبول ہے۔ مجاہد میں ہے
فذهب جمهور المحدثين الى التوقف لبقول الاحمال وهو احد قولی احمد وثانیهما وہ قول امام الکین
والکوفیین یقبل مطلقاً

دوسرے یہ کہ قبل از وقت اذان کا عدم جواز اسی پر موقوف نہیں بلکہ دیگر صحیح احادیث سے بھی یہی ثابت ہوتا
ہے کہ جائز نہیں ہے۔

(۳) حدیث حفصہ بنت عمر۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا اذن المؤذن بالفجر قام فغسل رجلي الفجر ثم خرج الى المسجد
فحرم الطعام وكان لا يؤذن حتى يصبح "جب مؤذن فجر کی اذان کہتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہو کر فجر کی دو رکعتیں
ادا فرماتے پھر مسجد تشریف لاتے اور کھانا پینا حرام ہو جاتا اور آپ کے زمانہ میں فجر کی اذان صبح ہونے پر ہی ہوتی تھی۔
اس کی تخریج امام طحاوی اور حافظ بیہقی نے کی ہے شیخ نے الامام میں اثرم سے نقل کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ حفصہ کی اس
حدیث کو نافع سے اور لوگوں نے بھی روایت کیا ہے لیکن کسی نے وہ کچھ ذکر نہیں کیا جو عبد الکریم بن مالک حسری
نے ذکر کیا ہے۔ حافظ بیہقی کہتے ہیں کہ یہ اذان ثانی پر محمول ہے۔

جواب یہ ہے کہ بقول علامہ ابن الترمذی عبد الکرم ثقہ راوی ہے۔ امام احمد، ابن معین اور ابن المذنی نے
ان کو ثبت وثقہ کہا ہے۔ سفیان ثوری کہتے ہیں کہ میں نے تو ان جیسا دیکھا ہی نہیں ابن عیینہ کہتے ہیں کہ ان لا یقول
الا حدثنا او سمعت، شیخین نے ان سے روایت کی ہے تو جس شخص کا یہ مقام ہو اس کا ذکر کردہ مضمون کب
قابلِ نکیر ہو سکتا ہے۔ حافظ بیہقی کے نزدیک بھی حدیث جید الاسناد ہے تب ہی تودہ تاویل کے چکر میں
پڑے۔ علاوہ ازیں روایت شیبان میں حدیث حفصہ کی شہادت بھی موجود ہے جس کو طبرانی نے معجم لوسطا اور معجم
کبیر میں روایت کیا ہے حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔ دوسری شہادت حدیث عائشہ ہے
(۳) حدیث عائشہ: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا سکت المؤذن بالاذان من صلوٰۃ الفجر
قام فركع ركعتين خفيفتين "اثرم کہتے ہیں کہ میں نے امام احمد سے سنا ہے وہ نہ ہری سے اذاعی کی حدیث
کو ضعیف کہتے تھے۔

جواب یہ ہے کہ شیخ نے الامام میں کہا ہے۔ بیس هذا بتعلیل جید۔ اور ہر انصاف پسند کو یہی کہنا
پڑے گا۔ کیونکہ اذاعی امام مسلمین ہیں۔ اور تمنا مثلاً تو یہ ہے کہ خدا اثرم نے اس کو بطریق اذاعی عن الزہری
روایت کیا ہے اور کہا ہے "اسناد جید" فیما یجب ابوالشیخ اصبہانی نے کتاب الاذان میں اور ابن ابی سبیہ

نے مصنف میں حضرت عائشہ سے یہ الفاظ روایت کئے ہیں: "قلت ما کان یؤذن یؤذن حتی یسمع النجر" حافظ ابن حجر نے درایہ میں اور علامہ ابن الترمذی نے اس کی سند کو صحیح مانا ہے ابن حزم نے بھی میں اس کا ذکر کر کے سکوت اختیار کیا ہے۔

(۴) حدیث امراۃ من بنی نجار: "قلت کان بنی من الطول بیت حول مسجد یومکان بذال یؤذن علیہ النجر نیاتی یسمر فیجلس علی البیت ینظر الی النجر فاذا رای ترغلی ثم قال: اہم ان احکم: واستعینک علی تریش ان یقیموا دینک قلت ثم یؤذن: یؤخبار کی ایک عورت سے روایت ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ مسجد کے آس پاس گھڑوں میں میرا گھر سب اڑ پڑا تھا۔ اور بدل اس پر اذان دیا کرتے تھے تو وہ پہلے سے آکر وہاں بیٹھ جاتے اور صبح صادق کو دیکھتے رہتے۔ جب صبح صادق ہو جاتی تو انگریزائی لیتے۔ پھر یہ ڈھساکرے۔ پروردگار! میں تیرا شکر ادا کرتا ہوں اور تریش پر بچہ ہی سے مدد چاہتا ہوں تاکہ وہ تیرے دین کو مستحکم کریں۔ اس کے بعد حضرت بدل اذان کہتے تھے۔ امام ابوداؤد نے اس کی تخریج باب الاذان فوق المنارہ کے ذیل میں کی ہے۔ حافظ نے درایہ میں اس کی سند کو حسن کہا ہے۔

(۵) حدیث ابن عمر: "ان یؤذن اذن قبل طلوع الفجر" نامرہ البیہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یرجع فینادی الاذان العبد قد نام، کہ حضرت بدل نے طلوع فجر سے قبل اذان دیدی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حکم فرمایا: جاؤ آواز لگاؤ کہ بندہ سو گیا تھا، اس کی تخریج امام ابوداؤد، دارقطنی اور حافظ بیہقی نے کی ہے۔ حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ اس کے رجال سب ثقہ اور حفاظ ہیں لیکن ائمہ حدیث علی بن المدینی، احمد بن حنبل، بخاری، ذہبی، ابوحاتم، ابوداؤد، ترمذی، اشترم اور دارقطنی وغیرہ سب کا اتفاق ہے کہ حماد بن سلمہ نے اس کو مرفوع روایت کرنے میں غلطی کی ہے۔ امام ابوداؤد فرماتے ہیں کہ اس کو ایوب کسختیانی سے مرفوع روایت کرنے میں حماد بن سلمہ منفر د ہے۔ عبید اللہ بن عمر نے عن نافع عن ابن عمر اور زہری نے عن سالم عن ابیہ اس کو موقوف روایت کیا ہے۔

جواب یہ ہے کہ حماد بن سلمہ اس کے رفع میں منفر د نہیں بلکہ سعید بن زہری نے اس کی متابعت کی ہے جیسا کہ دارقطنی اور بیہقی نے اس کو روایت کیا ہے اور سعید بن زہری کو ضعیف ہے مگر متابعت کیلئے کافی ہے۔ نیز عمر نے بھی ایوب سے اسی طرح روایت کیا ہے جس کی تخریج دارقطنی نے کی ہے اور یہ روایت کو معضل ہے مگر اس سے کوئی نقصان نہیں اس واسطے کہ جب راوی ثقہ ہو تو ہمارے نزدیک معضل روایت بھی قابل احتجاج ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں دارقطنی نے عن ابی یوسف القاضی عن سعید بن ابی عسرة عن قتادہ عن انس روایت کیا ہے: "ان یؤذن قبل الفجر" نامرہ البیہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یسمر فینادی ان العبد نام ففعل وقال: لیتم تلدہ امہ: وابتل من نضع دم جینتہ یہ روایت حماد بن سلمہ کی روایت کے لئے شاہد ہے۔ کیونکہ اس کو قاضی ابویوسف نے سعید بن

ابی عروبہ سے مرفوع روایت کیا ہے اور حافظ بیہقی نے: "باب المستحاضہ تغسل عنہا اثر الدم" کے ذیل میں قاضی ابویوسف کی توثیق کی ہے۔ ابن حبان نے بھی ان کو ثقہ مانا ہے۔ اس لئے اُن کی مرفوع روایت مقبول ہوگی۔ کیونکہ ثقہ راوی کی زیادتی مقبول ہوتی ہے۔ دارقطنی نے قاضی ابویوسف کی روایت کی تخریج کے بعد اس کو مرسل روایت کیا ہے اور مرسل کو اصح کہا ہے۔ تو یہ بھی ہمارے لئے مضر نہیں کیونکہ ہمارے یہاں مرسل روایت بھی محبت ہے۔

رہی حضرت بلال کی اذان، جس سے فریق ثانی نے قبل از وقت جواز اذان پر استدلال کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت بلال کی اذان فجر کی نماز کیلئے نہیں ہوتی تھی بلکہ ایک اور مقصد کیلئے ہوتی تھی۔ جس کو بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، بیہقی، احمد، طحاوی اور امام طحاوی کی روایت عبداللہ بن مسعود: "لا یمنعن احدکم اذان بلال من سحرہ فانہ یزادی دلیلاً" اور یوزن یرجع غابکم ولینبہ نائمکم" نے بیان کیا ہے کہ حضرت بلال کی اذان اس لئے ہوتی تھی کہ تہجد میں قیام کرنے والوں کو آرام اور آرام کرنے والوں کو قیام کا موقع مل جائے۔

امام طحاوی کی تحقیق یہ ہے کہ حضرت بلال کی نظر میں حشر ابی تھی اور ذہ طلوع فجر کے گمان سے اذان کہہ دیتے تھے اور واقعہ میں فجر طلوع نہ ہوتی تھی۔ اس تاویل پر بہت سے لوگ چراغ پا ہو گئے ہیں مگر یہ تاویل اپنی طرف سے نہیں بلکہ حدیث کی روشنی میں ہے۔ چنانچہ امام احمد، طحاوی، اور ابویعلیٰ نے حضرت انس سے، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، احمد، دارقطنی اور بیہقی نے حضرت سمرہ بن جندب سے اور حاکم نے حضرت ابو محمد درہ سے روایت کیا ہے۔ "لا یغرنکم اذان بلال فان فی بصرہ سورۃ" تم کو بلال کی اذان دھوکے میں نہ ڈالے کیونکہ اس کی بنیائی میں ضعف ہے۔

علامہ بیہقی نے زوائد میں اس کی سند کے متعلق کہا ہے رجالہ رجال الصحیح، علامہ ابن الترمذی فرماتے ہیں اخرجه الطحاوی باسناد جید۔ ان کے شاگرد شیخ عبدالقادر الحادّی میں کہتے ہیں اسناد الصحیح سوی احمد بن اشکاب روى عنه البخاری فقط۔

علامہ ابن الجوزی نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث کو ایک جماعت نے روایت کیا ہے لیکن کسی نے الفاظ "فان فی بصرہ سورۃ" ذکر نہیں کئے۔ جواب یہ ہے کہ امام طحاوی نے اس کو عن سعید بن ابی عروبہ عن قتادة عن انس اور امام احمد نے عن سوادۃ بن حنظلة القشیری قال سمعت سمرۃ روایت کیا ہے جس میں ان الفاظ کی تصریح موجود ہے اور سعید و سوادہ ثقہ راوی ہیں اور ثقہ رواۃ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے۔

شیخ تقی الدین نے الامام میں اس تاویل کے لئے حضرت شیبان کی حدیث سے استدلال کیا ہے: قال تسحر ثم اتيت المسجد فاستندت الى جسرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فرأيت يتسحر فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم:

ابو یحییٰ: قلت: نعم، قال: لم الی الغدار قلت: انی ارید الصیام، قال: وانا ارید الصیام و لکن مؤذننا
ہذا فی بصرہ سورۃ قال سنی واذ اذان قبل طلوع الفجر،

حضرت شیبیان کہتے ہیں کہ میں سحری کھا کر مسجد میں آیا اور بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حجرے سے لگ کر
بیٹھ گیا۔ دیکھا تو بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سحری کھا رہے تھے آپ نے مجھے دیکھ کر فرمایا: ابو یحییٰ! میں نے کہا:
نعم یا رسول اللہ! آپ نے کھانے کے لئے بلایا، میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! میں تو روزہ رکھنا چاہتا ہوں
آپ نے فرمایا میرا بھی ارادہ ہے مگر ہمارے اس مؤذن کی نظر میں کچھ خرابی ہے جو اس
نے طلوع فجر سے پہلے اذان کہہ دی۔ اس حدیث کو طبرانی نے معجم اوسط اور معجم کبیر میں روایت کیا ہے۔
اس کی سند کے متعلق حافظ ابن حجر درایہ میں کہتے ہیں۔ اسنادہ صحیح۔

اس پوری تفصیل سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ وقت سے پہلے اذان کہنا جائز نہیں فجر کی ہو یا کسی
اور نماز کی۔ کیونکہ آپ کے زمانہ میں فجر کی اذان بھی صبح ہو جانے کے بعد ہی ہوا کرتی تھی۔ اسی لئے صحابہ
عام طور سے رات کی اذان پر نکیر فرماتے تھے بلکہ فجر سے پہلے اذان بلال پر خود بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
نے خفگی کا اظہار فرمایا ہے۔ ابن عبد البر براہیم مخفی سے روایت کرتے ہیں کہ صحابہ کی شان یہ تھی کہ جب
کوئی مؤذن رات میں نادقت اذان دیتا تو اس سے فرماتے کہ اللہ سے ڈر اور اپنی اذان کا اعادہ کر۔

امام طحاوی نے حضرت علقمہ سے روایت کیا ہے کہ یہ مکہ میں تھے۔ رات میں ایک مؤذن کی اذان سنی
تو آپ نے فرمایا کہ اُس نے سنت نبویہ کے خلاف کیا ہے اگر یہ سوتا ہی رہتا اور طلوع فجر کے بعد اذان کہتا
تو بہتر ہوتا۔ امام تاسم بن ثابت قرطبی نے کتاب غریب الحدیث میں حضرت حسن بصری سے نقل کیا ہے کہ
انھوں نے رات میں مؤذن کی اذان سنی تو فرمایا "علو ج تباری الدیوک دہل کان الاذان علی عہد رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم الا بعد ما یطلع الفجر" :-

فائدہ (۵) زیر بحث مسئلہ میں طرفین ہی کا مسلک اصح ہے روایت بھی اور درایت بھی، روایت اصح
ہونا تو مذکورہ بالا تفصیل سے ظاہر ہے، اور درایت اصح ہونے کی وجوہات یہ ہیں کہ (۱) اذان کی مشروعیت
دخول وقت کی اطلاع دینے کیلئے ہے جیسا کہ ابتداء اذان کے واقعہ سے ثابت ہے اور قبل از دخول وقت
اذان دیکر دخول وقت کی اطلاع دینا کذب بیانی ہے (۲) اذان کی غرض اور اس کا مقصد اصل
اعلام و اعلان ہے اور قبل از وقت اذان دینے میں بجائے اعلام کے تجہیل ہے (۳) قبل
از وقت اذان دینے میں بہت سے مفسد بھی ہیں اس واسطے کہ نصف شب اور اس کے بعد کا حصہ
نوم و استراحت کا وقت ہے بالخصوص ان لوگوں کے لئے جو ازل شب میں تہجد پڑھ چکے ہو فرمایا یلتبس
الامر علیہم وذلک مکروہ۔

والمسافر يؤذن ويقيم لقوله عليه السلام لا بني ابي مليكة اذا سافر قما فاذا نادى اقينا فان تركهما جميعا يكره ولو اکتف بالاقامة جاز لان الاذان لا يستحضر الغائبين والرفقة حاضرون والاقامة لا إعلام الافتتاح وهم اليه محتاجون فان صلى في بيته في المصري صلى باذان واقامة ليكون الاداء على هياة الجماعة وان تركهما جاز لقول ابن مسعود ر اذان الحى يكفينا

توضیح اللغوی :- یقیم اقامتہ - للصلوة، اقامت کہنا، مسافر مسافرت سفر کرنا، اذاناً، اقیما تثنیہ امر حاضر کے صیغے ہیں، رفقہ ساتھیوں کی جماعت، اعلام خبر دینا، افتتاح شروع کرنا۔ مقرر شہر، حتی محلہ :-۔ تو جمعاً۔ اور مسافر اذان دے اور اقامت کہے، کیونکہ ابو ملیکہ کے دونوں صاحبزادوں کیلئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جب تم سفر کیا کرو تو اذان واقامت کہہ لیا کرو، پس اگر دونوں کو چھوڑ دیا تو مکروہ ہے، ہاں اگر اقامت پر اکتفا کر لیا تو جائز ہے کیونکہ اذان غائبین کو بلانے کیلئے ہوتی ہے اور یہاں سب ساتھی حاضر ہیں اور اقامت نماز شروع ہونے کی اطلاع دینے کیلئے ہوتی ہے اور یہ لوگ اس کے ضرور تمند ہیں۔ پس اگر شہر میں رہتے ہوئے اپنے گھر میں نماز پڑھتے تو اذان واقامت کے ساتھ پڑھنی چاہئے تاکہ نماز کی ادائیگی جماعت کے طرز پر ہو جائے اور اگر دونوں کو چھوڑ دے تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے کہ محلہ کی اذان ہمارے لئے کافی ہے قسمیہ :-۔ قولہ والمسافر الخ مسافر کو چاہئے کہ اذان واقامت دونوں کہے منفرد ہو یا رفقاء کیساتھ ہو (بحسب نیز سفر شرعی ہو یا عرفی ہو) (نقل الطحاوی عن ابی السعد) کیونکہ ائمہ ستہ نے حضرت مالک بن الحویرث بن اشیم لیشی سے روایت کیا ہے، قال: اثبت النبی صلی اللہ علیہ وسلم انا وصاحب لی، فاقمتا عندہ فلما اردنا الا انصراف قال لنا :- اذ احضرت الصلوة فاذا نادى اقيما وليؤمكما اکبركما، کہ میں اور میرا ایک ساتھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور (بیس شب روز) آپ کے یہاں مقیم رہے، جب ہم نے واپسی کا ارادہ کیا تو آپ نے فرمایا کہ جب نماز کا وقت آجائے تو اذان دو اور اقامت کہو اور تم میں جو بزرگ ہو وہ امام بنے، مالک بن الحویرث ہی سے امام بخاری کی ایک روایت یہ ہے، اتی وجلان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرید ان السقر فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اذا انتما خرجتما فاذا ثم اقيما ثم لیؤمكما اکبركما :-۔

قولہ لا بنی ابی ملیکہ الخ بقول علامہ عینی وزلیعی وابن ہمام وغیرہ یہ صاحب ہدایہ کے مسامحات میں سے ہے اس کے بجائے یوں کہنا چاہئے تھا، لقولہ علیہ السلام لما لک بن الحویرث وصاحب لہ، او ابن عم لہ، او ابن عم (على اختلاف الروایات) تفصیل کے لئے غایۃ السعایۃ جلد اول مسئلہ ملاحظہ ہو :-۔

قولہ فان ترکہما الخ اگر مسافر نے اذان واقامت دونوں کہی تو بہت ہی اچھا ہے کیونکہ یہ منشاء حدیث کے موافق ہے۔ اگر دونوں کو ترک کر دیا تو مکروہ ہے کیونکہ اس صورت میں وہ حقیقتہً اور تشبیہاً ہر اعتبار سے نماز یا جماعت کا ترک کر لے والا ہو گیا اور ترک صلوٰۃ بالجماعت مکروہ ہے تو ترک تشبیہی مکروہ ہو گا۔ جیسے باب صوم میں ہے

کہ اگر روزہ رکھنے سے عاجز ہو اور تشبہ پر قادر ہو تو ترک تشبہ مکروہ ہے۔ اور اگر صرف اقامت پر اکتفا کیا تو یہ بھی جائز ہے یعنی مکروہ نہیں ہے کیونکہ اذان کا سقوط کئی جگہ میں ثابت ہے۔ جیسے قارئہ نمازوں میں پہلی نماز کے بعد دالی نمازوں میں، اسی طرح عرفہ کی دوسری نماز میں، بخلاف اقامت کے کہ اس کا سقوط کسی موقعہ پر نہیں ہے (فتح القدیر)

نافع نے حضرت ابن عمرؓ کا اثر روایت کیا ہے کہ، حضرت ابن عمرؓ سفر میں صرف اقامت پر اکتفا کر لیا کرتے تھے۔ مجزہ فجر کی نماز کے کہ اس میں اذان و اقامت دونوں کہتے تھے اور فرماتے تھے کہ اذان تو امام کی طرف لوگوں کے مجتمع ہونے کیلئے ہے (مالک)

ہاں اگر صرف اذان کہہ کر اقامت چھوڑ دی تو اگرچہ یہ بھی جائز ہے لیکن مکروہ ہے (شرح طحاوی، ظہیر الدین نے اپنے حواشی میں مبسوط سے نقل کرتے ہوئے تصریح کی ہے کہ اذان کی بہ نسبت اقامت کی زیادہ تاکید ہے قولہ فان صلیٰ فی بیتہ اذا نذر ون شہر گھر میں رہتے ہوئے اذان و اقامت کے ساتھ نماز پڑھنا افضل ہے خواہ تنہا پڑھے یا جماعت سے (تمتاشی، تبیین) تاکہ نماز کی ادائیگی جماعت کے طرز پر ہو جائے، اور اگر دونوں کو چھوڑ دے تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ کا ارشاد ہے کہ، "محلہ کی اذان ہمارے لئے کافی ہے، صاحب ہدایہ نے اس اثر کو مبسوط سے لیا ہے، مبسوط میں ہے، "ردی عن ابن مسعودؓ انہ صلیٰ بعلقۃ والاسود فی بیتہ فقیل لہ: الا توذن؟ فقال: اذان الحی یکفینا، حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ آپ نے علقہ بن قیس اور اسود بن یزید کیساتھ اپنے مکان میں نماز پڑھی، لوگوں نے کہا: اذان نہیں کہلاتے؟ فرمایا: محلہ کی اذان ہمارے لئے کافی ہے۔"

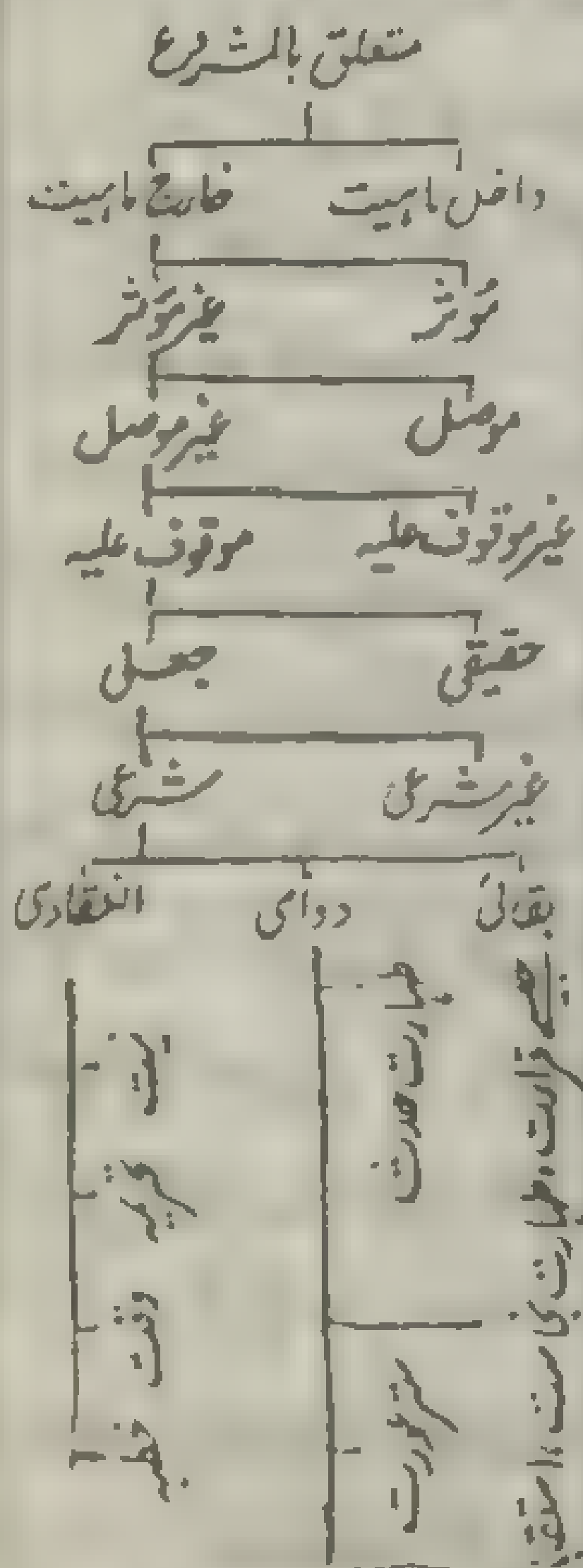
اس اثر کی بابت محرمین احادیث نے کہا ہے کہ یہ غریب ہے، لیکن امام محمد نے کتاب الآثار میں عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم حضرت علقمہ بن قیس اور اسود بن یزید سے روایت کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم حضرت ابن مسعودؓ کے پاس تھے، نماز کا وقت آگیا تو آپ نماز کیلئے اٹھے، اس میں ہے کہ آپ نے اذان و اقامت کے بغیر نماز ادا کی اور فرمایا: مجزی اقامۃ اناس حولنا۔

عنہ وردی الطبرانی فی معجمہ حدیثنا اسحق بن ابراہیم الدبری عن عبد الرزاق عن انوری عن حماد عن ابراہیم ان ابن مسعود علقہ والاسود صلا بغیر اذان ولا اقامۃ، قتال سفیان، گفتہم اقامۃ النضر، وردی احمد فی مسندہ حدیثنا محمد بن جعفر ثنا شعبۃ عن سلیمان عن ابراہیم ان الاسود وعلقمہ کانما مع عبد اللہ فی الدار فقال عبد اللہ صلی صلا؟ قالوا: نعم، قال: فصلی بہم بغیر اذان ولا اقامۃ وقام وسطہم، وردی ابن ابی شیبہ فی مصنفہ فی الاذان حدیثنا ابو معاویۃ عن الاعمش عن ابراہیم عن الاسود وعلقمہ قالوا: اتینا عبد اللہ فی دارہ فقال: اصلی ہولاء خلفکم؟ قلنا: لا، قال: قوموا فصلوا، ولم یأمر باذان ولا اقامۃ ۳ (نصب الراية)

بَابُ شُرُوطِ الصَّلَاةِ الَّتِي تَقْدَمُهَا

باب شروط نماز کے بیان میں جو نماز میں مقدم ہوتی ہیں

قولہ باب الخ جو چیز مشروع سے متعلق ہوتی ہے اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ اس کی ماہیت میں داخل ہوگی یا خارج ، اگر داخل ہو تو اس کو رکن کہتے ہیں جیسے رکوع وغیرہ اور اگر خارج ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں یا تو وہ اس میں مؤثر ہوگی جیسے غفرت نکاح برائحت یا غیر مؤثر اس کی پھر دو قسمیں ہیں یا تو وہ اس تک فی الجملہ مہمل ہوگی جیسے وقت اس کو سبب تعبیر کرتے ہیں ، یا غیر مہمل اس کی پھر دو قسمیں ہیں یا تو اس پر شکی موقوف ہوگی اسی کو شرط کہتے ہیں جیسے وضو وغیرہ یا موقوف نہ ہوگی اسی کو علامت کہتے ہیں جیسے اذان (منعۃ الخالق) شرط (بکون رار) اصل میں مصدر ہے شرط (انض) شرط کسی چیز کو لازم کرنا اس کی جمع شرط سے اور شرط (بالتحریک) بمعنی علامت ہے اس کی جمع اشراط ہے (قاموس) قال اللہ تعالیٰ "فقد جاءوا اشراطها" باللفظ شرط انما سووہ شرطیۃ کی جمع ہے بمعنی پھٹے ہوئے کان والا اونٹ (ضیاء المعلوم) اس تفصیل سے دو باتیں معلوم ہوئیں سائل یہ کہ جن لوگوں نے اس مقام پر متعلقات مشروع کو شرائط سے تعبیر کیا ہے وہ لغت کے بھی خلاف ہے کیونکہ شرائط شرطیۃ کی جمع ہے جو یہاں مراد نہیں اور صرف قواعد کے بھی خلاف ہے کیونکہ فعل کی جمع فعائل کے وزن پر غیر محذوۃ ہے بخلاف فرائض کے کہ اس کا مفرد فریضۃ ہے جیسے صحائف جمع صحیفہ دوم یہ کہ صاحب نہرنے جو یہ کہا ہے وہی ای شرائط جمع شرط محکم کا بمعنی العدمۃ لغت یہ ان کی بھول ہے کیونکہ شرط بمعنی علامت کی جمع اشراط ہے نہ کہ شرط، شرط کی پھر دو قسمیں ہیں حقیقی جعلی حقیقی وہ ہے جس پر شے کا وجود فی الواقع موقوف ہو جہلی کی پھر دو قسمیں ہیں شرعی جس پر شے کا وجود شرعاً موقوف ہو جیسے نکاح کے لئے گواہوں کا ہونا اور نماز کیلئے طہارت کا ہونا اور غیر شرعی جس میں شخص مکلف باجازت شرع اپنے تصرفات پر کسی چیز کا وجود معلق کرے کقولہ ان دخلت الدار کان کذا یہاں بقول شمنی شروط شرعیۃ مراد ہیں پھر شروط صلوة کی تین قسمیں ہیں بشرط انعقاد، شرط دوام شرط بقاء، قسم اول میں چار چیزیں ہیں نیت، تحریم، وقت، خطبہ، قسم دوم میں بھی چار چیزیں ہیں، حدث سے پاک ہونا، نجاست سے پاک ہونا، ستر عورت، استقبال قبلہ قسم سوم میں صرف ایک چیز ہے یعنی قرات، پھر یہ تینوں شرطیں ایک دوسرے میں متداخل ہیں کیونکہ ان میں عموم و خصوص مطلق ہے، شرط دوام خاص ہے اور شرط انعقاد و شرط بقاء عام مثلاً قرات جو شرط دوام ہے اگر اترار نماز میں اس کے وجود کا لحاظ کریں تو شرط انعقاد ہے اور اگر حالت بقا میں اس کے وجود کو مشروط سمجھیں تو شرط بقاء ہے۔ کل شرطوں کو اس نقشہ سے معلوم کرو،



محمّد حنیف غفرلہ گنگوہی

قولہ التي تتقدمها الخ صاحب غنایہ کہتے ہیں کہ یہ تیرہ صفت مؤکدہ ہے نہ کہ صفت مبینہ واسو اسطے کہ شرط صلوٰۃ میں ایسی کوئی شرط نہیں ہے جو مقدم نہ ہو یہاں تک کہ اس سے استرازا کیا جائے، اور عبارت کا یہ اسلوب اسلوب قرآن کے نزدیک قریب ہے۔۔ بحکم ہما النبیون الذین اسلموا۔

لیکن صاحب کفایہ کہتے ہیں کہ شرط صلوٰۃ کو، التي تتقدمها، کے ساتھ اسلئے مقید کیا ہے کہ اس باب میں ہی شرط بیان کی گئی ہے جو نماز سے مقدم ہونی ہیں اور جو مقدم نہیں ہوتیں ان کا بیان یہاں نہیں ہے۔ جیسے تعدہ اخیر جس کی بابت کہا گیا ہے کہ یہ فرض ہے کہ اصل نہیں ہے بلکہ خروج من الصلوٰۃ کیلئے شرط ہے۔ جیسے تحریم دخول فی الصلوٰۃ کیلئے شرط ہے اور نماز کے ان افعال کی ترتیب جو ایک رکعت میں مکرر مشروع نہیں شد رکوع کی ترتیب قرار پر اور سجود کی ترتیب رکوع پر، اسی طرح مشترک نماز میں عورت کی محاذ اہ کا نہ ہونا وغیرہ کہ یہ اشیاء شرط جو صلوٰۃ میں جو نماز سے مقدم نہیں ہوتیں۔

شرط نماز کے بارے میں مذاہب اربعہ کی تفصیل

(۱) مذہب مالکیہ :- مالکیہ نے شرط صلوٰۃ کی تین قسمیں کی ہیں شرط وجوب، شرط وجوب، شرط وجوب و صحت معاً، شرط وجوب فقط وہیں بلوغ اور عدم اکراه علی الترتیب، اگر ادا کی صورت میں صرف ظاہری اور مکمل صورت نماز سے ہی اس کو معذور قرار دیا جاسکتا ہے، باقی تو کچھ اس کے لئے مقدور ممکن ہو، طہارت کے بعد صرف اگر قدر ادائیگی ضروری ہے۔ مثلاً نیت قلب، احرام، اشارہ، جیسے مریض و عاجز پر بقدر استطاعت ادائیگی نماز واجب ہوتی ہے اور جس سے عاجز ہو وہ ساقط ہو جاتی ہے، شرط صحت پانچ ہیں۔ حدث سے پاکی، نجاست سے پاکی، اسلام، استقبال قبلہ اور ستر عورت، شرط وجوب و صحت معاً چھ ہیں بلوغ، دعوت نبی، عقل، دخول وقت صلوٰۃ، فقد ظہورین نہ ہو۔ کہ نہ پانی ملے نہ پاک مٹی ہی موجود ہو، نوم و غفلت کی حالت نہ ہو، غور کے لئے حیض و نفاس کا زمانہ نہ ہو،

اس سے معلوم ہوا کہ مالکیہ کے یہاں اسلام بھی شرط و صحت میں سے ہے شرط وجوب سے نہیں ہے۔ لہذا ان کے نزدیک کفار پر بھی نماز واجب ہے لیکن وہ اسلام نہ ہونے کے باعث صحیح نہ ہوگی، دوسرے حضرات نے اسلام کو شرط وجوب میں شمار کیا ہے، اگرچہ شافعیہ و حنابلہ کہتے ہیں کہ کافر کو ترک نماز پر بھی عذاب ہوگا جو عذاب کفر پر مزید ہوگا دوسرا فرق یہ ہے کہ مالکیہ نے طہارت کی دو قسمیں کر کے دو شرطیں بنادیں اور شرط وجوب میں عدم اکراه علی الترتیب کا بھی اضافہ کیا،

(۲) مذہب شافعیہ :- مابضوں نے شرط صلوٰۃ کی دو قسمیں کی ہیں شرط وجوب اور شرط صحت، شرط وجوب چھ ہیں بلوغ، دعوت نبی، اسلام۔ اگرچہ ماضی میں رہا ہو اور اب نہ ہو لہذا مرتد سے نماز کا مطالبہ دنیا میں بھی ہوگا۔ اور آخرت میں ترک نماز پر عذاب بھی مزید ہوگا، عقل، بلوغ، حیض و نفاس سے خالی ہونا، سلامتی حواس۔ اگرچہ صرف سمع و بصر سالم ہوں۔ شرط صحت سات ہیں، بدن کی طہارت (باقی بر صلوٰۃ)

اور حدیث اکبر احیض اور نفاس اور جنابت اسے پاک ہو نا ضروری ہے دوسری اور تیسری شرط نماز کی تجدید و نمازی کے کپڑے کا نجاس یعنی نجاسات حقیقیہ سے پاک ہونا بھی ضروری ہے۔ اور کپڑے کا اعتبار اسی قدر ہے جو نمازی کے بدن سے متعلق ہو۔ چنانچہ جو کپڑا نمازی کی جنبش سے بلتا ہو وہ اسکے بدن پر ہی شہ ہو گا۔ اور پاکی حاصل کرنے کا طریقہ وہی ہے جو پہلے گذر چکا۔ یعنی وضو یا غسل یا تیمم۔ پھر یہاں یہ اشکال نہیں ہونا چاہیے کہ یہ بات تو باب الانجاس تطہیر یا سے معلوم ہو چکی۔ پس یہاں اس کا ذکر تکرار محض ہے۔ اس واسطے کہ سابق میں حج اس بات کا علم ہوا ہے وہ اسکے شرط ہونے کی حیثیت سے نہیں ہے۔ اور یہاں اس کا ذکر شرط ہونے کی حیثیت سے ہے۔ **وفی العناية انما اعادہ وان کان قد علم مما تقدم کو مہا شرطاً للصلوة لیكون الباب مشتملاً علی ہما الشرطین۔**

قول و ثیابک فطہر الخ۔ صاحب ہدایہ نے وجوب تطہیر ثوب کیلئے آیت۔ و ثیابک فطہر سے استدلال کیا ہے جو آیت کی تفاسیر اربعہ میں سے صرف ایک تفسیر پر تمام ہو سکتا ہے۔ امام زاری نے تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ اس آیت کی تفسیر میں چار قول ہیں۔ اول یہ کہ لفظ ثیاب اور لفظ تطہیر دونوں مجاز پر محمول ہیں۔ و معنی یہ ہیں ظہر قلبک من صفات المذمومۃ، اکثر مفسرین اس کی طرف گئے ہیں، دوم یہ کہ لفظ ثیاب مجاز پر اور لفظ تطہیر حقیقت پر محمول ہے بایں معنی کہ ثیاب سے مراد جسد ہے۔ فان العرب لم یقولوا یطہون جسدہم عند الاستنجاء۔ سوم یہ کہ لفظ تطہیر مجاز پر اور لفظ ثیاب حقیقت پر محمول ہے۔ اور معنی یہ ہیں ظہر ثیابک عن ان تكون معصوبۃ اور حرمتہ او غیر ذلک من اکسب الحرام، چہارم یہ کہ ثیاب اور تطہیر دونوں حقیقت پر محمول ہیں۔ اور مقصد اس بات کو بتلانا ہے کہ نماز انہی کپڑوں میں جائز ہو سکتی ہے جو نجاستوں سے پاک صاف ہوں۔ بہر کیف استدلال مذکور صرف چوتھے احتمال پر تمام ہو سکتا ہے۔ اس لئے بہتر یہ ہے کہ اس سلسلہ میں ان احادیث سے استدلال کیا جائے جو اس باب میں بکثرت وارد ہیں۔ مثلاً (۱) امام بخاری نے حضرت اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے۔ قالت: سألت امرأة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا رسول اللہ! رأیت احدا اذا اصاب ثوبہا الدم من الحيضۃ کیف تصنع بہ؟ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اذا اصاب ثوب احدا من الدم من الحيضۃ فلتغسلہ ثم لتنظفہ بالماء ثم تغسل فیہ۔ حضرت اسماء فرماتی ہیں کہ ایک عورت نے مجھ سے مراد وہ خود ہیں! آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا: یا رسول اللہ! آپ اس بار یہیں کیا فرماتے ہیں کہ ہم میں سے کسی عورت کے کپڑے پر حیض کا خون لگ جائے تو وہ کیا کرے؟ آپ نے فرمایا کہ جب کسی کے کپڑے میں حیض کا خون لگ جائے تو پہلے اس کو بے پھر پانی سے اسکو رگڑے اور صاف کر لے اسکے بعد اس کپڑے میں نماز پڑھ لے۔ یہ حدیث اس بات پر عراحتہ وال ہے کہ نماز کے وقت کپڑوں کی نجاست سے پاک ہونا ضروری ہے۔ جیسا کہ یہی لفظ تم کا مدلول ہے۔ (۲) ابوداؤد ابویعلیٰ الموصلی، عبد بن حمید اور ابن راہوی نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کیا ہے۔ "بینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی باصحابہ اذ خلع ثوبہ اسکے آخر میں ہے اذا جاء احکم الی المسجد فلینظر فان رأی فی ثوبہ قد را اواذی فلیمسہ ویصلی فیہا۔ (۳) امام بخاری نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے: کنت اغسل المنی من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم یخرج الی الصلوۃ اھ

قَوْلُهُ تَعَالَى خُذُوا مِنْ مَّا رَزَقْنَاهُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ صَلَاةً وَتَذَكُّرًا فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ " صَلَاةٌ لِحَالِصِ الْإِبْخَارِ أَيْ لِبَالِغَةِ تَرْجَمِهِ :- نماز کی چو کتنی شرط ستر عورت کا بیان

اور چھپائے اپنا ستر کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے، لو اپنی زینت کو نزدیک ہر مسجد کے، یعنی اودہ چیز جو پھیلے ہوئے ستر کو ہر نماز کے وقت، اور در علیہ السلام نے فرمایا کہ نماز نہیں کسی نہ کسی کی مگر اور رخصی کے ساتھ۔ مانتھ سے مراد بالغہ عورت ہے۔ لکن شریف :-

قَوْلُهُ تَعَالَى خُذُوا مِنْ مَّا رَزَقْنَاهُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ صَلَاةً وَتَذَكُّرًا فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ " صَلَاةٌ لِحَالِصِ الْإِبْخَارِ أَيْ لِبَالِغَةِ تَرْجَمِهِ :- نماز کی چو کتنی شرط ستر عورت کا بیان اس لئے کہ اس کو کثیر نماز عیب، قبیح اور بے حیائی ہے۔ محض نماز کہنے پر شرط نماز کی کو اپنا ستر چھپانا بھی ضروری ہے۔ جو احناف و متوافق، حنابلہ اور سام فقہاء کے نزدیک شرط ہے۔ مناسب کتاب نے ذکر عورت پر اقتضای کر کے یہ بتایا ہے کہ ستر کے علاوہ جسم کا چھپانا شرط نہیں ہے۔ بنائے میں ہے کہ نماز وغیرہ میں منکب کا چھپانا واجب نہیں۔ امام شافعی امام مالک و امام اہل علم اسی کے قائل ہیں۔ البتہ امام احمد فرماتے ہیں کہ منکب کے کچھ حصہ کو چھپائے بغیر نماز صحیح نہ ہوگی۔ اگرچہ اس کا چھپانا بارک کپڑے سے ہو جس سے ماتحت ظاہر ہوتا ہو، ابن قدامہ نے المفتی میں امام احمد سے یہی نقل کیا ہے۔ ابن المنذر کہتے ہیں کہ قدرت ہونے کی حالت میں وائے کا چھپانا واجب ہے۔ کیونکہ صحیحین کی حدیث ہے لَا يَصِلُ الرَّجُلُ فِي الثَّوْبِ الْوَاحِدِ لَيْسَ عَلَى نَائِقَةٍ مِنْهُ شَيْءٌ۔ جواب یہ ہے کہ صحیح بخاری میں اس کے مدارج روایت موجود ہے۔ اذْكَانِ الثَّوْبِ وَاسْمًا فَالتَّحْفُ بِهِ اِذَا كَانَ ضَيْقًا فَاتَزَرَّ بِهِ۔ نیز صحیح مسلم میں روایت ہے يَسْلُ سَوْلَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الثَّوْبِ الْوَاحِدِ فَقَالَ، اَوَلَيْسَ ثَوْبَانِ :-

(فائدہ) نماز میں دوسروں سے ستر کا چھپانا تو بالاجماع شرط ہے۔ رہا اپنی نظر سے چھپانا سو ہمارے عام مشائخ کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ سے ابو شجاع کی روایت یہی ہے۔ قاضی خاں اور زیلعی وغیرہ میں یہ کہتے ہی صحیح ہے بحوالہ ائمتہ میں ہے اور اسی فرجہ من زبقة اذْكَانِ بَحِيثٌ لَوْ نَفَرَ رَأَاهُ نَاهِيًا مَجِيئًا عِنْدَ الْعَامَةِ وَهَوَ الصَّحِيحُ كَمَا فِي الْمَحِيطِ وَغَيْرِهِ مِثْلُكَ اِنْ اَرَادَ اَزْكَرَةً فِي بِلَادِ اَزْكَارِ نَازِ پڑھی اور اس کے چاک سے خود جسم عورت دیکھا تو ہمارے عام مشائخ کے نزدیک نماز فاسد نہ ہوگی رَوَا ابُو شُجَاعٍ نَهَا عَنْ ابِي حَنِيفَةَ وَالْبُلْبُلِ يُوَسِّفُ :-

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک اپنا ستر دیکھنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ کیونکہ امام ابو داؤد، ابن خزیمہ، ابن حبان اور امام بخاری نے اپنی تاریخ میں حضرت سلمہ بن الاكوعؓ سے روایت کیا ہے۔ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ! اِنِّي رَجُلٌ اَنْتَقِدُ نَاصِيَةَ فِي الْعَقِيصِ الْوَاحِدِ، قَالَ نَعَمْ زَرَوْهُ وَلَوْ بَشْرَكَ۔ پس امام شافعی وغیرہ نے ظاہر حدیث کو لیا ہے اور امر کو برائے وجوب مانا ہے۔ لیکن ہمارے اصحاب کے نزدیک امر برائے استحباب ہے۔ لَانِ الْعَوْرَةَ كَمَا اَنْهَالِيست بِعَوْرَةٍ فِي حَقِّهِ خَارِجُ الصَّلَاةِ فَكَذَاكَ فِيهَا :-

قَوْلُهُ تَعَالَى خُذُوا مِنْ مَّا رَزَقْنَاهُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ صَلَاةً وَتَذَكُّرًا فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ " صَلَاةٌ لِحَالِصِ الْإِبْخَارِ أَيْ لِبَالِغَةِ تَرْجَمِهِ :- نماز کی چو کتنی شرط ستر عورت کا بیان

دکھوادا شر بوا۔ اس کی بابت مفسرین کا اجماع ہے کہ اسمیں فرضیت سے مراد ستر ستر اور مدت مراد نماز ہے بطریق
الطلاق اسم میں بر حال اور امر برائے فرضیت ہے ونقل ابن حزم الاتفاق علی ان الماد ستر العورة۔

سوال آیت میں "خذوا" امر پر "کھوادا شر بوا" کا مطلق کیا گیا ہے اور اس میں کوئی شک ہی نہیں کہ کھوادا
دا شر بوا امر برائے اباحت ہے۔ تو خذوا امر بھی برائے اباحت ہوگا۔ جواب صیغہ امر کا وجوب کیلئے ہونا ہی ظاہر ہے
اور کھوادا شر بوا میں جوئی ہر کو ترک کیا گیا ہے وہ سبب آخری بنا پر ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اکل و شرب نفع عباد کیلئے ہے
اگر انکو واجب کہا جائے تو نفع حرج کی صورت میں بدل جائیگا۔ کما قیل فی قولہ تعالیٰ "فاصطدوا" اور ترک ظاہر سبب
آخر سے ترک ظاہر فی المعطوف علیہ لازم نہیں ہے۔ پس کھوادا شر بوا امر کے برائے اباحت ہونے سے یہ لازم نہیں آتا
کہ خذوا امر بھی برائے اباحت ہو۔ عداوت میں بقدر سد رمق اکل و شرب بھی واجب ہے۔

سوال آیت کا نزول ان لوگوں کے رد میں ہوا ہے جو کعبہ کا طواف برہنہ ہو کر کرتے تھے اور کہتے تھے انہوں نے بیت
ربانی ثیاب ارتکبنا فیہا الذنوب، کہ ہم اپنے رب کے گھر کا طواف ایسے کپڑوں میں نہیں کر سکتے جن میں ہم شب
در روزگنا ہوں کا ارتکاب کرتے ہیں۔ اور اس بات کو وہ لوگ بڑی قربت اور پرہیزگاری سمجھتے تھے۔ حق تعالیٰ نے یہ
آیت نازل فرما کر بتلادیا کہ یہ کوئی نیکی اور تقویٰ کی بات نہیں، خدا کی دی ہوئی پوشاک جس سے تمہارے بدن کا ستر اور
آرائش ہے اسکی عبادت کیونکہ دوسرے اوقات سے بڑھ کر قابل استعمال ہے۔ یہ کیف آیت میں برہنہ طواف
کرنے سے مماثلت ہے۔ اور اسمیں بوقت نماز وجوب ستر عورت پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

جواب اصول فقہ میں یہ بات شریعہ ہے کہ اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے نہ کہ خصوص سبب کا۔ پس آیت کو بحالت برہانی
طواف کرنے سے مماثلت کیلئے ہے۔ لیکن لفظ عام ہے جو ہر قسم کے حلول فی المسجد کے وقت وجوب ستر عورت کا متعلق
ہے۔ نماز کی صورت میں ہو یا طواف کی، کذا ذکرہ الامام الرازی فی تفسیرہ۔

سوال جن اشیاء میں نفس وارد نہ ہو انکو نفس اسی طرح سے شامس ہوتا ہے جس طرح وہ نفس ان اشیاء کو شامل ہے
جنہیں وہ نفس وارد ہوا ہے۔ اب نفس مذکور کا ورود طواف کی بابت ہے جو طواف کو وجوب کے حق میں متناول ہے
نہ کہ فرض ہو نیکی کے حق میں (حتیٰ کان الطواف عریاناً معتداً بہ عندنا) تو نماز کے حق میں بھی اسکا شمول اسی طرح ہوگا پس
فرضیت ستر عورت جو مدعی ہے وہ اس سے ثابت نہیں ہوتا۔

بعض حضرات نے اسکی یہ جواب دیا ہے کہ نفس تو دونوں ہی کی فرضیت پر دال ہے لیکن طواف کے حق میں فرضیت
بدلیں اجماع ساقط ہوگئی اور نماز کے حق میں سقوط فرضیت کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ لہذا نماز کے حق میں فرضیت
باقی رہی۔ لیکن یہ جواب اسلئے مردود ہے کہ اس سلسلے میں امام شافعی نے اختلاف کیا ہے۔ تو اس مخالفت کے
جوتے ہوئے دعویٰ اجماع صحیح نہیں۔ اذ لو کان الاجماع لغيرہ البتہ، پس صحیح جواب وہ ہے جو مابہداد جو پوری نے
ما شہد ہا یہ میں ذکر کیا ہے کہ آیت ماڈل پر کیونکہ مسجد سے مراد طواف ہے یا نماز یا دخول فی المسجد وغیرہ ہر ایک احتمال ہے
لہذا اس سے طواف کے حق میں ستر عورت کی فرضیت ثابت نہ ہوگی تاکہ آیت "ولیتطوفوا بالبيت العتیق" (باقی برہنہ)

وعورة الرجل ما تحت السرة الى الركبة لقوله عليه السلام عورة الرجل ما بين
سُرَّتِه الى ما كبتہ ویروی ما دون سرته حتى تنجا ورا رکبته ویکون ۱۲ یتبین ۱۲ ان
السرة ليست من العورة خلا فاما لقوله الشافعی ۲ والركبة من العورة خلا فالهنا
ترجیه

اور سرد کا ستر ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مرد کا ستر اسکی ناف اور گھٹنے
کے درمیان کا حصہ ہے۔ اور یہ بھی مروی ہے کہ ناف کے نیچے سے ہے یہاں تک کہ متجاوز ہو جائے گھٹنے سے، اس سے
ظاہر ہو گئی یہ بات کہ ناف ستر میں سے نہیں ہے برخلاف اس کے جو امام شافعیؒ فرماتے ہیں، اور گھٹنا داخل ستر ہے۔
امام شافعی کا اس میں بھی اختلاف ہے۔ تشریح :

قوله وعورة الرجل الخ شریعت میں مرد کا ستر ناف کے نیچے سے گھٹنوں تک ہے۔ یعنی ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک
گھٹنا داخل ستر ہے اور ناف خارج از ستر، کیونکہ حاکم نے مستدرک میں عن ابی الاشعث احمد بن
رہیقہ (۳۶۳)

کے اطلاق کی تفسیر آیت ما ذلہ سے لازم نہ آئے، کہ یہ جائز نہیں ہے کما تقرر فی الاصول، بخلاف نماز کے کہ اس
کی بابت ستر عورت کے لازم کے حق میں مذکورہ احتمالات میں سے کوئی احتمال بھی قاذح نہیں ہے :۔
قوله وقال علیہ السلام الخ: ستر عورت کے شرط ہونے کی دوسری دلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے جسکی تخریج ابو داؤد
ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے۔ قالت: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یغنی اللہ صلوة حائض الا بخمار، یعنی
باغ عورت کی نماز سر بندھن کے بغیر صحیح نہیں ہوتی، کیونکہ نفی قبول میں اصل نفی صحت ہے، علامہ خطابی فرماتے
ہیں کہ حائض سے مراد وہ عورت نہیں جو ایام حیض میں ہو، کیونکہ اس پر تو نماز ہی نہیں بلکہ اس سے مراد وہ عورت
ہے جو حیض کے زمانہ کو پہنچ گئی ہو۔ یعنی بالغ ہو گئی ہو۔ پس یہ از قبیل اطلاق اسم سبب بر مسبب ہے۔ کیونکہ
حیض اسباب بلوغ میں سے ایک سبب ہے۔ یا از قبیل ذکر ملزوم و ارادہ لازم ہے۔ فان کل حائض بالغة ولا ینکس احد
لاکی، حاکم نے مستدرک میں اس کو عن سعید عن قتادة عن الحسن یوں روایت کیا ہے: "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا صلوة
لحائض الا بخمار" کہ بالذہ عورت کی نماز بلا اوڑھنی نہیں ہوتی۔

اب یہاں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ حدیث خبر واحد ہے جس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی۔ علامہ غنی نے بنا یہ میں اس کا
یہ جواب دیا ہے کہ آیت قطعی الثبوت ظنی الدلالة ہے اور حدیث قطعی الثبوت ظنی الدلالة ہے۔ فان کل حائض بالغة ولا ینکس احد
دلالت حاصل ہو گئی۔ لیکن یہ جواب اس لئے مخدوش ہے کہ علماء اصول نے اس بات کی تشریح کی ہے کہ جب حدیث قطعی
الدلالة و ظنی الثبوت ہو یا اس کے برعکس ہو تو اس سے صرف وجوب ثابت ہوتا ہے نہ کہ فرضیت پس صحیح جواب یہ ہے کہ
اس حدیث سے تو صرف وجوب ہی ثابت ہوتا ہے، ہی فرضیت سو وہ آیت "یا بنی آدم خذوا زینتکم عند کل مسجد" سے
ثابت ہے۔ جو قطعی الدلالة و ظنی الثبوت ہے۔ آیت کی تشریح گزشتہ قول میں گذر چکی :-

المقدم ثنا اعمر بن حوشب ثنا اسحاق بن داعم بن اسنبی عن ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین ردایت کیا ہے قال
قلنا لعبد اللہ بن جعفر بن ابی طالب: حدّثنا بما سمعته من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا تخف ثنا عن غیرک ان کان
ثقة، قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: ما بین السرة الی الركبة عورة، حاکم نے اس کو روایت کر چیکے بعد
سکوت کیا ہے۔ سوال اسکی اسناد میں اعمر بن حوشب اور اسحاق بن داعم کذاب و متروک اور متہم بالکذب ہیں۔
اسی لئے دلائل ذہبی فرماتے ہیں کہ میں اس حدیث کو موضوع خیال کرتا ہوں۔ جواب دارقطنی اور بیہقی نے سنن میں
عن عطیہ بن یسار عن ابی ایوبؓ روایت کیا ہے۔ قال: سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول ما فوق الركبتین من
العورة وما أسفل السرة من العورة، کہ جو حصہ گھٹنوں سے اوپر ہے وہ عورت ہے اور جو ناف سے نیچے ہے وہ عورت
ہے نیز دارقطنی نے سنن میں عن عماد بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ردایت کیا ہے۔ قال: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
مروا حبیباً نکم بالصنعة فی سبع سنین وامنہ بوجہ علیہا فی عشر وافرقتوا بینہم فی المنہاج واذ اذ روح احدکم امنہ
غیہ او اجیہ فلا یبظر الی ما دون السرة ووفی الركبة فان ماتت السرة الی الركبة من العورة، آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اپنے بچوں کو نماز پڑھنے کا حکم کرو جب وہ سات برس کے ہو جائیں اور
ان کو نماز نہ پڑھنے پر مامور جب وہ دس برس کے ہو جائیں۔ اور ان کی خواہشیں جدا کر دو، اور جب
کوئی اپنی باندی کا نکاح اپنے شام یا نوکر سے کر دے تو پھر اس کی ناف کے نیچے اور گھٹنوں کے اوپر نہ
دیکھے کیونکہ ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ستر ہے۔ اس کی اسناد حسن ہے۔ اور اس کو امام ابو داؤد نے
بھی روایت کیا ہے۔ لیکن اس میں "فان ماتت السرة الی الركبة من العورة" نہیں ہے۔ امام احمد اور حافض
بیہقی کی روایت میں یہ الفاظ ہیں "فان ما أسفل من سرة الی الركبتین من عورة"۔ لیکن اس روایت سے
گھٹنے کا عورت ہونا لازم نہیں آتا۔ صاحب عین الہدایہ کہتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ عورت نہ ہونا بھی لازم نہیں
آتا۔ کیونکہ بنظر تحقیق یہ کلام کنایہ ہے کہ اس باندی سے پھر جماع و تفہیم نہ کرے جیسا کہ عرب کا
رستور تھا کہ وہ ان کے مساس اور اس کی مباشرت سے مستمتع ہونے لگے۔ پس گھٹنے سے اوپر کی
تفہیم سے منع کیا گیا۔

قولہ ما بین سرة الخ: اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ لفظ بین کے داخل کا متعدد ہونا ضروری ہے اور
یہاں تعدد نہیں ہے۔ اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہاں بھی تعدد ہو سکتا ہے اذ معناه ما بین سرة وغیرھا
الی الركبتین۔ لیکن اس جواب پر طرفین کا خروج لازم آتا ہے اس لئے کہ صورت اعداد کے عداد میں لفظ
بین کی طرفین خارج ہوتی ہیں۔ - - - وایضا ہذا التوجیہ الیوافق ما ذکرہ من ان الی المعنی مع (حاشیہ)
قولہ وہذا یتنبین الخ یعنی پہلی حدیث میں فرمایا گیا "ما بین السرة الی الركبة عورة" اور دوسری روایت میں فرمایا گیا "ما بین
سرة حتی تجاوز رکبتیہ" اسکا مفہوم یہی ہے کہ ناف داخل ستر نہیں ہے۔ اور گھٹنا داخل ستر ہے۔ لیکن دوسری روایت
مادون سرة حتی تجاوز رکبتیہ کی بابت علامہ زبلی فرماتے ہیں کہ یہ غریب ہے۔ - - - (باقی برنمبر ۳۶۶)

و کلمۃ الی عملہا علی کلمۃ مع عملاً بکلمۃ حتی و عملاً بقولہ علیہ السلام
الركبة من العورة

ترجمہ: اور ہم کلمہ الی کو کلمہ مع پر غمول کرنے ہیں۔ کلمہ حتی پر عمل کرنے کے لئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پر عمل کرنے کیلئے کہ گھٹنا داخل ستر ہے۔ انتشاریح :
قولہ و کلمۃ الی عملہا الخ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ حدیث مذکور "ما بین سرۃ الی رکتہ" میں کلمہ الی ہے جو غایت کے لئے ہوتا ہے۔ اور یہاں یہ کلمہ مدح حکم کیلئے ہے تو غایت (بقیہ صفحہ ۳۶۵)

قولہ خلافًا لما یقولہ الشافعی الخ ناف اور گھٹنے کے داخل ستر ہونے اور نہ ہونے کی بابت امام شافعی رحمہ کا اختلاف ہے۔ علامہ عینی نے بنایہ میں مرد کے ستر کی بابت امام نووی سے پانچ وجوہ نقل کی ہیں۔ اول یہ کہ مرد کا ستر ناف اور گھٹنے کا درمیانی حصہ ہے اور خود ناف اور گھٹنا ستر میں داخل نہیں ہے، شوافع کے یہاں صحیح اور منصوص یہی ہے، دوم یہ کہ ناف اور گھٹنا بھی داخل ستر ہیں۔ جیسا کہ امام صاحب سے بھی ایک روایت ہے۔ سوم یہ کہ ناف داخل ستر ہے نہ کہ گھٹنا، چہارم یہ کہ گھٹنا داخل ستر ہے نہ کہ ناف۔ والظاہر من اصحاب الشافعی القول الثالث، پنجم یہ کہ ستر صرف قبل اور دبر ہے۔ یہ امام شافعی نے اصطخری سے نقل کیا ہے جس کو امام نووی نے شاذ و منکر کہا ہے، ابن قدامہ نے المغنی میں امام احمد سے بھی یہی نقل کیا ہے۔ محمد بن عبد الرحمن ابن ابی ذئب، داؤد، اور محمد بن جریر کا قول بھی یہی ہے۔ لیکن حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس کو نقل کر کے لکھا ہے کہ ابن جریر کی طرف مذکورہ نسبت محل نظر ہے۔ کیونکہ انہوں نے تہذیب الآثار میں ان لوگوں کا رد کیا ہے جو فخذ کو عورت نہیں کہتے۔

چھٹا قول فقیر ابو بکر محمد بن فضل کھاری کا ہے کہ ستر صرف قبل و دبر اور دونوں رانیں ہیں۔ و ما دون

السرة الی منبت الشعر لیس بعورة۔

رفتنیدہ) امام نووی نے امام مالک کا مذہب ایک روایت کے مطابق گو یہ لکھا ہے کہ آپ صرف قبل و دبر کو عورت کہتے ہیں لیکن ابن رشد مالکی نے تینوں ائمہ کا مذہب ایک ہی نقل کیا ہے کہ حد عورت ما بین السرة الی الركبة ہے۔ دوسرے حضرات نے بھی امام مالک کا اصح قول امام ابو حنیفہ و امام شافعی کے موافق قرار دیا ہے۔ ابن بطل مالکی لکھتے ہیں "اہل ظاہر صرف دونوں شرمگاہوں کو واجب الستر کہتے ہیں۔ اما شافعی و مالک ما بین السرة والركبة کو واجب الستر کہتے ہیں۔ علامہ موفق صنبی نے لکھا ہے "صالح مذہب یہی ہے کہ ناف اور گھٹنے کے درمیان عورت ہے۔ ایک جماعت کی روایت سے امام احمد کی یہی تصریح منقول ہے اور یہی قول مالک، شافعی، ابو حنیفہ اور اکثر فقہاء کا ہے۔ صنف فرجان کو عورت داؤد ظاہری نے کہا ہے:۔

یعنی رکبہ داخل ستر نہیں ہونا چاہیے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم کلمہ الی کو مع کے معنی پر فہول کرتے ہیں یعنی
 "الی رکبہ"۔ بمعنی مع رکبہ ہے جیسے قول باری "والانما کہ الاموالہم الی ابوالکم" میں ہے اور یہ حمل سے
 ہے تاکہ کلمہ حتی جو دوسری روایت میں ہے اس پر بھی عمل ہو جائے اور اس حدیث پر بھی عمل ہو جائے کہ
 "الرکبۃ من العورة" :-

قول الرکبۃ من العورة الخ اسکی تخریج دارقطنی نے سنن میں عن النضر بن المنصور الفزاری عن عقبۃ بن علقمہ
 کی ہے۔ قال سمعت علیاً یقول : قال علیہ السلام الرکبۃ من العورة ، اس کے راوی نضر بن منصور کے
 متعلق شیخ ذہبی نے میزان میں کہا ہے کہ یہ وہی ہے۔ ابن حبان کہتے ہیں کہ یہ ناقابل احتجاج ہے۔
 ابو حاتم رازی فرماتے ہیں کہ یہ مجہول ہے، اور اس کے دوسرے راوی عقبہ بن علقمہ کو دارقطنی اور ابو حاتم رازی
 نے ضعیف الحدیث کہا ہے۔ (نصب الراية)

تحقق ابن الہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں کہ "و کلمۃ الی انما ہما مد" سے جو بحث صاحب مدایہ نے ذکر کی ہے
 اس کی پوری ترتیب ساقط ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یہ حدیث "الرکبۃ من العورة" کے لائق محبت ہونے پر موقوف
 ہے۔ (حالانکہ یہ لائق محبت نہیں ہے۔ جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا) اور مادون سترہ حتی تجاوز رکبۃ۔ روایت
 غیر معروف ہے۔

البتہ اس کیلئے دو معنوی طریقے ہیں اور وہ یہ کہ غایت کبھی داخل ہوتی ہے۔ اور کبھی داخل نہیں ہوتی اور ہر
 مقام مقام احتیاط ہے۔ اس لئے ہم نے گھٹنے کو داخل ستر قرار دیا۔ نیز رکبہ وہ ہڈی ہے جس پر حصہ ستر
 (ران) اور غیر ستر (پڈلی) کا ملان ہوتا ہے۔ تو یہاں حلال و حرام کا اجتماع ہوا اور کوئی میسر موجود نہیں اسلئے
 احتیاطاً جانب حرمت کو ترجیح ہوگی (فتح القدیر) :-

(فائدہ) جمہور علماء تابعین، ائمہ اربعہ، صاحبین، امام زفر اور امام اوزاعی وغیرہ حضرات چونکہ مرد کا ستر ناف سے
 گھٹنے تک مانتے ہیں۔ اس لئے ان حضرات کے یہاں ران کے ستر نہ ہونیکا سوال ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ امام احمد
 امام مالک، ترمذی، ابو داؤد، ابن حبان اور طبرانی نے حضرت جرید سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا
 ہے۔ "الغذ عورة" امام طحاوی کی روایت میں ہے۔ "قال مڑ بنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقد کشف عن فخذی
 فقال غط فخذک ان الغذ عورة" کہ مجھ پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر ہوا جبکہ میری ران کھلی ہوئی تھی تو
 آپ نے فرمایا "غط فخذک" اپنی ران مستور رکھو۔ کیونکہ وہ عورت ہے۔ امام ترمذی اور ابن حبان نے اس کی
 تحسین و تصحیح کی ہے۔ (۲) امام احمد نے مسند میں امام بخاری نے تاریخ میں، حاکم نے مستدرک میں اور طبرانی نے
 معجم میں حضرت محمد بن جحش سے روایت کیا ہے۔ قال مر ابنی صلی اللہ علیہ وسلم وانا معہ علی ممر و فخذ ابکشتوتان
 فقال: یا مہسر! غط علیک فخذیک فان الغذین عورة" کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر حضرت
 مہسر پر ہوا۔ میں اس وقت آپ کے ساتھ تھا جب حضرت مہسر کی دونوں رانیں کھلی ہوئی تھیں۔

نآپ نے معمرؓ سے فرمایا اپنی رائوں کو ڈھانک لو، کیونکہ وہ دونوں عورت ہیں۔
 (۳) دارقطنی، طحاوی، ابن ماجہ اور ابوداؤد نے حضرت علیؓ کے لئے احسنو رعلیہ السلام کا ارشاد نقل کیا ہے۔
 لا تبرز فخذک ولا تنظر الی فخذی ولا میت۔ اپنی ران کسی کے سامنے نہ کھولنا اور نہ کسی زندہ یا مردہ
 کی ران پر نظر ڈالنا۔

(۴) امام ترمذی نے حضرت ابن عباسؓ سے موصولاً روایت کیا ہے۔ الفخذ عورة۔

البتہ محمد بن عبدالرحمن ابن ابی زب، اسماعیل بن علیہ اداؤ دظاہری، اعظمی شافعی اور ابن حزم ران کو واجب
 الست نہیں مانتے۔ کیونکہ امام بخاری نے حضرت انسؓ سے روایت کیا ہے۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز خیر
 فصلینا عندہ صلوۃ الغداة بغلس فركب النبی صلی اللہ علیہ وسلم درکب ابو طلحہ وانا ردیف ابی طلحہ فاجری بنی
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی زقاق خیر دان رکبتی لمتس فخذ نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم حصر الازار عن فخذہ حتی انی
 انظر الی بیاض فخذ نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اھ۔ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم
 نے خیر کی طرف جہاد کیا تو ہم نے صبح کی نماز خیر کے قریب اندھیرے میں پڑھنی، پھر آپ سوار ہوئے اور ابو طلحہ
 بھی سوار ہوئے اور ابو طلحہ کا ردیف تھا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم خیر کی گلیوں میں چلے جا رہے تھے، اور میرا
 گھٹنا آپ کی ران سے مس کرتا جاتا تھا۔ آپ نے اپنی ران سے ازار ہٹا دی یہاں تک کہ میں نے آپ کی ران کی
 سیدی کو دیکھ لیا اھ۔

بقول علامہ قرطبی مالکی جواب یہ ہے کہ حدیث انسؓ پر حدیث جرہدؓ کو ترجیح حاصل ہے۔ کیونکہ اس کے معارض جو
 بھی احادیث ہیں ان کا تعلق خاص واقعات و احوال سے ہے جن میں حضور علیہ السلام کی خصوصیت کا بھی احتمال
 ہو سکتا ہے۔ اور اس امر کا بھی کہ پہلے حکم میں نرمی چلی آ رہی تھی اس کے بعد فخذ کے عورت ہونیکا حکم ہوا ہو برخلاف
 اس کے حدیث جرہدؓ وغیرہ میں کوئی احتمال نہیں ہے۔ کہ وہ حکم کھلی ہے (عمدہ) دوسرے وہ حدیث قولی ہیں جو
 فعلی پر مقدم ہوتی ہیں۔ علامہ عینی نے حدیث انسؓ کا جواب یہ دیا ہے کہ غزوہ خیر کے موقع پر جو حصر یا
 انحصار فخذ نبوی کا ہوا وہ غیر اختیاری اور اضطراری تھا، یعنی اژدہام یا سواری کے دوڑنے کی وجہ سے
 پیش آیا ہے۔ اور دلیل یہ ہے کہ امام مسلم نے اس کو بلفظ "فانحصر الازار" روایت کیا ہے۔ امام نوویؒ
 خلاصہ میں فرماتے ہیں کہ یہ روایت امام بخاری کی روایت کو واضح کر دیتی ہے کہ حصر سے مراد انحصار بلا اختیار
 ہے۔ سوال اصل تو یہ ہے کہ جب کسی مسئلہ میں دو حدیث مروی ہوں اور ان میں سے ایک اصح ہو تو عمل اصح
 کے مطابق ہونا چاہیے اور حدیث انسؓ کی بابت امام بخاری نے کہا ہے "وحدیث انس اسند" ای اصح اسناد
 جواب۔ خود امام بخاری نے اس کا جواب بھی دیا ہے "وحدیث جرہدؓ احوط حتیٰ یخرج من اختلافہم" کہ سند کی
 رو سے تو حدیث انس ہی اقویٰ ہے مگر تعامل حدیث جرہدؓ پر ہوا اس لئے کہ اس میں ایک امر دینی کیلئے
 تقویٰ و احتیاط کا پہلو زیادہ ہے۔ اور اس میں اختلافی امر سے نکلنے کی بھی صورت ہے۔

وَبَدَنُ الْحُرَّةِ كُلُّهَا عَوْرَةٌ إِلَّا وَجْهَهَا وَكُفَّيْهَا الْقَوْلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمَرْأَةُ عَوْرَةٌ مُسْتَوْرَةٌ
وَأَسْتَنْاءُ الْعَصَوَيْنِ لِلْإِبْتِلَاءِ بِأَبْدَانِهِمَا قَالُوا وَهَذَا تَنْصِيفٌ عَلَى أَنَّ الْقَدَمَ
عَوْرَةٌ وَيُرْوَى أَنَّهُمَا لَيْسَتْ بِعَوْرَةٍ وَهُوَ الْأَصَحُّ.

ترجمہ: اور آزاد عورت کا پورا بدن ستر ہے سوائے اس کے چہرے اور دونوں ہتھیلیوں کے، کیونکہ حضور صلی اللہ
علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "زن عورت مستور ہے" اور دونوں عضو کا استثناء ان دونوں کے تمام کرنے کے ابتداء
کی وجہ سے ہے "صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ متن کا یہ قول اس بات پر تنصیف ہے کہ عورت کا قدم بھی
ستر ہے۔ اور یہ بھی مروی ہے کہ ستر نہیں ہے اور یہی اصح ہے۔ لکن یہ بھی ہے۔

قَوْلُ وَبَدَنُ الْحُرَّةِ الْخِ قَامُوسُ الْمَغْرِبِ أَوْ رَجْعُ الْبَيِّنَاتِ اس بات کی تفسیر کی ہے کہ لفظ بدن، راس اطراف
کے علاوہ حصہ کا نام ہے۔ اور لفظ جسد مجموعہ کا نام ہے۔ پس یہاں لفظ بدن سے مراد جسد ہے ورنہ "الادجہا"
استثناء صحیح نہ ہوگا۔ الایہ کہ اس کو منقطع قرار دیا جائے۔ جس کا وقوع کلام فصحا میں نہیں ہوتا۔ صرح بہ
جمع من ارباب الاصول۔ پھر "بدن الحرة کھیا" میں ہا ضمیر بدن کی طرف راجع ہے۔ اور تائید مضاف الیہ کے
اعتبار سے ہے۔ اور بعض نسخوں میں "کھ" ہے۔

عورت کو نماز میں اپنے بدن کا کتنا حصہ چھپانا ضروری ہے؟ ابو بکر بن عبد الرحمن بن الحارث بن
ہشام کہتے ہیں کہ عورت کا کل بدن حتیٰ کہ اس کے ناخن بھی ستر میں داخل ہیں۔ امام احمد فرماتے ہیں
کہ عورت کو نماز اس طرح پڑھنی چاہیے کہ اس کے بدن کا کوئی حصہ بلکہ ناخن بھی نہ دیکھے۔ امام مالک
فرماتے ہیں کہ اگر نماز میں عورت کے بال یا اس کے قدم کا ظاہری حصہ کھل جائے تو وقت کے اندر اندر نماز
کا اعادہ ضروری ہے۔

احناف، امام شافعی، امام اوزاعی کے نزدیک آزاد عورت کا کل بدن ستر ہے لیکن چہرہ اور دونوں ہتھیلیاں
اس سے مستثنیٰ ہیں۔ حضرت عبد اللہ بن عباس اور عطاء سے بھی یہی مروی ہے۔ کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد
ہے "وَلَا يَبْدِيَنَّ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا" اور نہ دکھائیں اپنی زینت مگر جو کھلی چیز ہے۔ اس میں سے اس کی
تفسیر میں حضرت عائشہ، ابن عباس اور عبد اللہ بن عمر فرماتے ہیں کہ عورت کا چہرہ اور اس کی ہتھیلیاں الا
ما ظہر منها کے استثناء میں داخل ہیں۔

نیز سنن ابوداؤد میں حضرت عائشہ سے مروی ہے۔ ان اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا علی رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم وعلیہا ثیاب رقاق فاعرض عنہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال: یا اسماء! ان المسراة
اذا بلغت المحيض لم یصلح ان یری منها الا ہذا و اشار لی و جہہ دکھ "کہ حضرت اسماء بنت ابی بکر آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں باریک کپڑے پہنے ہوئے حاضر ہوئیں تو آپ نے ان سے اعراض کیا۔ اور
فرمایا: اسماء! جب عورت سن بلوغ کو پہنچ جائے تو مناسب نہیں کہ اس کے جسم کا کوئی حصہ دکھ جائے اس کے

اس کے اور اس کے اس سے آپ اشارہ فرمایا اپنے چہرے اور ہتھیلی کی طرف ۔
اس سے صاحب ہدایہ کے قول "واستثنا العنودین" کا مطلب بھی واضح ہو گیا کہ حدیث میں دونوں عنود کا
استثنا اس حکمت کے پیش نظر ہے کہ ان دونوں کے کھولنے کی ضرورت ہے۔ اندر ان کے پردہ میں حرج و مشقت
ہے جو شرعاً مرفوع ہے ۔

قول المرأة عورة الخ :- اس حدیث کی تخریج امام ترمذی نے آخر رضاع میں حضرت ابن مسعود سے کی ہے ۔
"عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انما قال : المرأة عورة فاذا خرجت استشرفها الشیطان" کہ عورت کو پردہ میں رہنا
چاہیے ۔ اس لئے کہ جب وہ باہر نکلتی ہے تو شیطان اس کو نظر میں اٹھا اٹھا کر دیکھتا ہے ۔ اس حدیث کو ابن حبان
نے صحیح میں اور ابن خزیمہ و بزار نے مسند میں بھی روایت کیا ہے ۔ علامہ زیلعی فرماتے ہیں کہ میں نے لفظ "مستوفیہ"
کسی کے یہاں نہیں پایا ۔

قول وهذا تنصیص الخ :- عورت کے قدم میں ستر میں داخل ہیں یا نہیں ؟ اس کی بابت تین قول ہیں ۔ اول یہ کہ
داخل ہیں ۔ قدوری کی عبارت سے یہی مفہوم ہوتا ہے کیونکہ انھوں نے چہرہ اور ہتھیلی کے علاوہ اور کسی عضو کا استثناء
نہیں کیا ۔ صاحب ہدایہ نے "وهذا تنصیص علی ان القدم عورة" سے یہی بتلایا ہے ۔ شرح افطح مرغینانی اور
اسیحا بی نے اسی کی تصحیح کی ہے ۔ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے کہ انکشاف ریح قدم مانع صلوٰۃ ہے ، شارح منیر
نے قدم کے عورت ہونے کو چند احادیث کی وجہ سے راجح کہا ہے ۔ جن میں سے حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا بھی ہے جس کی
تخریج ابو داؤد اور حاکم نے کی ہے ۔ انہا سأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم انقصی المرأة فی درع و خمار لیس عیبھا ازارا
قال اذا کان الدرع سابغاً یغشی ظہور قدیمیہا حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت
کیا : عورت بلا ازار ایک سر بند اور ایک قمیص میں نماز پڑھ سکتی ہے ۔ آپ نے فرمایا (ہاں) جب قمیص کامل ہو کہ اسکو
پاؤں تک چھیلے ۔

دوسرا قول یہ ہے کہ قدم میں ستر میں داخل نہیں ، صاحب ہدایہ نے اسی کو اصح کہا ہے ۔ قاضی خاں نے شرح
جامع صغیر میں اسی کی تصحیح کی ہے ۔ صاحب بحر نے استنباء میں اسی پر اعتقاد کیا ہے ۔ قمر تاشی اور حاکمی نے بھی
اسی کی پیروی کی ہے ۔ دعلیبہ مثنیٰ فی المحيط کما فی المنیۃ ، وجہ یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں اظہار زینت سے مانع ہے
اور اظہار منہا کا استثناء ہے ۔ اور قدیم بھی ظاہر ہیں ۔ بایں معنی کہ رفتار کی حالت میں یہ کھل جاتے ہیں ۔ نیز دینی
و دنیاوی جو ضرورت چہرہ اور ہتھیلیوں کو کھلا رکھنے پر مجبور کرتی ہے اسکا تحقق ان کی بہ نسبت قدیم میں کہیں
زیادہ ہے تو یہ بدرجہ اولیٰ مستثنیٰ ہوں گے ۔

تیسرا قول یہ ہے کہ نماز کے حق میں قدم داخل ستر ہے ۔ اور خارج نماز داخل ستر نہیں ۔ بناءً پر یہ ہے کہ
امام طحاوی اور امام کرخی اسی کے قائل ہیں ۔ اور اختیار میں اسی کی تصحیح ہے ۔
محمد حنیف غفرلہ گنگوہی ۔

فان صلت ربع ساقها مكشوفۃ او ثلثها كغيدۃ الصلوات عند ابی حنیفۃ و محمد
دان كان ۲ قل من ربع لا تغید

ترجمہ: پس اگر اس نے نماز پڑھی ایسی حالت میں کہ اس کی چوتھائی یا تہائی پنڈلی کھلی تھی تو وہ نماز
لوٹا ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اور اگر چوتھائی سے کم کھلی ہو تو نہ لوٹا ہے۔

کثیر ہے: بقول فان صلت الخ۔ علامہ مرغینانی و سغناقی اور علامہ عینی وغیرہ نے ذکر کیا ہے انکشاف
عورت مانع صلوٰۃ ہے۔ اب امام شافعی کے نزدیک اگر ستر کا کچھ حصہ بھی کھل جائے تو نماز باطل ہو جائے گی۔ اگرچہ
ناخن یا بال برابر ہو۔ امام احمد کے نزدیک قلیل مقدار معاف ہے۔ لیکن انھوں نے قلیل کی کوئی حد معین نہیں کی بلکہ
اسکو عادت پر محمول کیا ہے، ہمارے اصحاب کے نزدیک بھی قلیل مقدار معاف ہے۔ اور چوتھائی کثیر ہے۔ پس
نماز میں عورت کی پنڈلی کے چوتھائی حصہ سے کم کھل جانا جواز صلوٰۃ سے مانع نہ ہوگا۔ کیونکہ اتنی بچھٹن تو کپڑوں
میں رہا ہی کرتی ہے۔ اگر اس کو بھی مانع نماز قرار دیا جائے تو حرج لازم آئیگا۔ اور اگر چوتھائی حصہ کھل جائے تو
ایسی صورت میں طریقین کے نزدیک نماز کا اعادہ ضروری ہے۔

قوله او ثلثها الخ۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب چوتھائی حصہ مانع صلوٰۃ ہو تو ثلث طریق اولی مانع ہوگا۔
پس ربع کے ساتھ ثلث کا ذکر مستدرک ہے، علامہ عینی نے بنیاد میں اس کے تقریباً آٹھ جوابات نقل کئے ہیں۔
۱) امام محمد کی کتاب میں ربع کے ساتھ ثلاث کا ذکر سہو کا تب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خزانہ الاسلام اور غامق مشائخ
نے اس لفظ کو نقل نہیں کیا۔ کیونکہ اس کا ذکر بے سود ہے۔ ۲) امام محمد کے شاگردوں میں سے راوی کو شک
واقع ہوا ہے کہ چوتھائی فرمایا یا تہائی۔ ۳) ربع کے ذکر سے مفید ثلث کا علم دلالت ہے اور جو چیز دلالت
ثابت ہو اس کی تصریح کر دینا کوئی قبیح امر نہیں ہے۔ قال اللہ تعالیٰ۔ فذاک یوم عسیر علی الکافرین غیر
یسیر۔ ۴) ربع کا مانع ہونا قیاساً ہے اور ثلث کا مانع ہونا استحساناً ہے۔ اسی بحوالہ بیّن الوصیۃ و ہود و الثلث
کثیر۔ فاردہ علی القیاس دلائل مستحسان۔ ۵) ربع کا مانع ہونا مع القدم ہے اور ثلث کا بلا قدم۔ ۶) امام احمد
سے یہ مسئلہ اسی طریق پر دریافت کیا گیا تھا۔ پس امام محمد نے اس کو کتاب میں اسی طرح ذکر کیا۔ کذا فی الفوائد
الطہریہ (عنا یہ، کفایہ)۔

قوله تغید الصلوٰۃ الخ یعنی جب نماز میں چوتھائی پنڈلی کھل جائے اور انکشاف کثیر وقت تک رہے تو نماز
لوٹنا ضروری ہوگا۔ اور اگر انکشاف قلیل زمانہ تک رہے تو اعادہ ضروری نہیں۔ اور کثیر زمانہ کی مقدار وہ ہے
جس میں ایک رکن ادا ہو سکے۔ (ادائیگی رکن کی مقدار زمین بار سببان اللہ کہنے کی مدت ہے) اور قلیل وہ
ہے جس میں ایک رکن کی ادائیگی نہ ہو سکے۔ پس اگر انکشاف عورت کے بعد فوراً ڈھانپ لیا تو بالا جماع
نماز نا سدر نہ ہوگی۔ حاصل یہ کہ انکشاف کثیر فی الزمن القلیل۔ (باقی بر صفحہ ۳۷۲)

وقال ابو يوسف لا تعيد ان كان اقل من النصف لان الشئ انما يوصف
بالكثره اذا كان ما يقابله اقل منه اذ هما من اسماء المقابلة وفي النصف عنه
روايتان فاعتبرا الخروج عن حد القلة او عدم الدخول في صفة ولهما ان
الرجح بحكي حكاية الكمال كما في مسح الرأس والخلق في الاحرام ومن رأى حبة
غيره يخبر عن رايته وان لم ير الا احد جوانبه الاربعة
ترجمہ :-

اور امام ابو يوسف فرماتے ہیں کہ ناز نہ لوٹاؤ اگر نصف سے کم کھلی ہو اس واسطے کہ کسی چیز کو کثرت کیساتھ اسی
وقت متصف کیا جاتا ہے جب اس کا مقابل اس سے کمتر ہو۔ کیونکہ یہ دونوں اسماء مقابلہ میں سے ہیں۔ اور نصف
کی صورت میں ان سے دو روایتیں ہیں۔ پس انھوں نے حد قلت سے نکلنے کا یا اپنی ضد میں داخل نہ ہونیکا
اعتبار کیا ہے، طرفین کی دلیل یہ ہے کہ جو تھالی بھی پوری شئی کی حکایت کرتا ہے۔ جیسے سر کے مسح میں اور
بحالت احرام سر منڈانے میں اور جس نے کسی دوسرے کا رخ دیکھا تو وہ پورا دیکھنے کی خبر دیتا ہے۔ اگرچہ اس نے
اطراف اربعہ میں سے ایک جہت کے علاوہ اور کسی طرف کو نہیں دیکھا۔ کثرت یہ ہے :-

قوله قال ابو يوسف الخ۔ امام ابو يوسف فرماتے ہیں کہ اگر نصف سے کم حصہ کھلا ہو تو اعادہ واجب نہیں کیونکہ
کسی چیز کو کثرت کا وصف اسی وقت دیا جاتا ہے جب اس کا مقابل اس سے کم ہو۔ جیسے چار کے مقابلے میں کثیر
ہے اور چار چھ کے مقابلے میں قلیل ہے تو جب تک پنڈلی وغیرہ کا کشف نصف سے کم ہو تو وہ اقل ہے۔ اور وجہ اصل
اس کی یہ ہے کہ قلیل و کثیر اسماء مقابلہ میں سے ہیں۔ یعنی ان میں تقابل تضایف ہے، اور اضافت وہ ہیئت ہوتی
ہے جس کی مابین کا تعلق ایک دوسری ہیئت کے لحاظ سے ہو۔ اور اس دوسری ہیئت کی مابین کا تعلق پہلی ہیئت
کے لحاظ سے ہو جیسے الوة اور بنوة، بعض شروح میں جو یہ مذکور ہے کہ ان کے درمیان تقابل تضاد ہے یہ
غلط ہے۔ اس واسطے کہ محل واحد میں حدین کا اجتماع نہیں ہو سکتا۔ اور قلیل و کثیر کا اجتماع
محل واحد میں جائز ہے۔ چنانچہ شئی واحد ایک شئی کے لحاظ سے قلیل اور دوسری شئی کے لحاظ سے کثیر ہو سکتی
ہے۔ (مقابلہ) :-

قوله لان الشئ اعرا يوصف الخ :- اس پر آیت کریمہ۔ یضرب کثیراً ویهدی بہ کثیراً سے اعتراض ہوتا ہے
کہ اس میں فریقین میں سے ایک کو کثیر کہا گیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ آیت میں ہر نسرتی کو خود ان کی
ذوات کے لحاظ سے کثیر کہا گیا ہے نہ کہ ان کے مقابلین کے لحاظ سے، یعنی اگر ہم اہل ضلال سے قطع نظر

بقیہ ص ۳۷۳ :- اسی طرح انگشتان قلیل فی الزمن کثیر بھی مفید نہیں ہے (فتح) بھر یہ تفصیل صاحبین کے نزدیک
ہے۔ امام صاحب سے اس بارے میں کوئی روایت نہیں ہے۔ (شرح ابوالکام) :-

کر کے مہم بین کو دیکھیں تو وہ فی نفسہ کثیر دکھائی دیتے ہیں اسی طرح اہل ضلال کا حال ہے۔ صاحب کثافات نے یہ جواب دیا ہے کہ اہل ضلال حقیقتہً کثیر ہیں۔ اور اہل ہدی مرتبہ و عظمت کے لحاظ سے کثیر ہیں۔ پس ہر فریق کی طرف کثرت کی نسبت ایک الگ معنی کے اعتبار سے ہے۔ فلا یتنا فیہاں جہنم کذا فی الکفایہ :-

قوله فی النصف عنہ الخ :- نصف پنڈلی کے کھٹنے کی بابت امام ابو یوسف سے دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ جب نصف ہو تو اعادہ واجب ہے۔ اس لئے کہ وہ حدِ قنات سے نکل گئی۔ کیونکہ جس قدر پنڈلی نہیں کھلی وہ بھی نصف ہے۔ تو جس قدر کھلی ہے وہ اس سے کم نہیں ہے اور جب کمی کی حد میں نہ رہی تو اس قدر کھٹنے سے اعادہ واجب ہے۔ دوسری روایت یہ ہے کہ نصف کھٹنے پر بھی اعادہ واجب نہیں۔ اس لئے کہ وہ ضد یعنی اپنے مقابل کے تحت میں داخل نہیں ہوئی یعنی ہنوز وہ ڈھکے ہوئے کے برابر ہے نہ کہ اکثر تو نصف تک ہوئے سے وہ حد کثرت کے تحت میں نہیں آئی اور جب ہنوز کثرت نہ ہوئی تو اعادہ واجب نہ ہوگا۔ (یعنی ۱۱ :-)

قوله ولہما ان الریح الخ :- طرفین کی دلیل یہ ہے کہ چوتھائی سے کل کی تعبیر ہوتی ہے۔ یعنی ربع شئی کو مہم سے احکام میں اور استعمال کلام میں کل کے قائم مقام کیا گیا ہے۔ جیسے سر کے مسح میں چوتھائی کل کے قائم مقام ہے۔ اور بحالت احرام چوتھائی سر کے منڈانے میں قربانی واجب ہوتی ہے جیسے پورا سر منڈانے میں واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص دوسرے کے رخ کی طرف دیکھے تو دویوں کہتا ہے رأیت زیداً (مثلاً) اگرچہ اس نے جو انب اربعہ میں سے صرف ایک جانب کو دیکھا ہو۔ پس وہ چوتھائی حصے سے کل کی حکایت کرتا ہے۔ لان الوجه احدا الجوانب :-

قوله کافی مسح الرأس الخ :- اس پر صاحب کمر و صاحب عنایہ وغیرہ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ زیر بحث مسئلہ کو مسح راس پر قیاس کرنا غیر مستقیم ہے۔ اس واسطے کہ پورے سر کا مسح واجب ہی نہیں یہاں تک کہ ربع کل کے قائم مقام ہونان النقص لم یتناول الا البعض، ہاں باب احرام میں نفس جمیع راس کو متناول ہے۔ قال اللہ تعالیٰ ولا تملوا رؤسکم، فاقیم الربع مقام کل ہناک۔

جواب یہ ہے کہ اصلی تو باب جنو میں بھی استیغاب ہی ہے۔ جیسے غسل وجہ میں ہے لان التظہیر المقصود بالوضوء بحیصل بہ، مگر شارع نے غسل کے بجائے مسح پر اکتفا کیا، پھر بغیر من سہولت کل کے بجائے بعض پر اکتفا کیا۔ پس اس طریق سے ربع کل کے قائم مقام ہوا۔ بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ کما فی مسح الرأس، از قبیل تشبیہ قدر بالقدر ہے نہ کہ از قبیل تشبیہ واجب بالواجب جیسے حدیث میں ہے۔ "ستر دن رکع احد" کہ اس میں تشبیہ رویت بالرویت ہے۔ نہ کہ تشبیہ مرنی بالمرئی (عنا یہ) :-

محمد حنیف غفرلہ، لنگوہی۔

وَالشَّعْرُ وَالْبَطْنُ وَالْفَخْذُ كَذَلِكَ لَعَلَّيْ عَلَى هَذَا الْاِخْتِلَافِ لَا تَكُلُّ وَاحِدٌ عَضْوَةً عَلَى أُخْرَى
وَالْمُرَادُ بِهِ النَّازِلُ مِنَ الرَّأْسِ هُوَ الصَّحِيحُ ۱۲ نَمَا وَضَعَ غَسْلَهُ فِي ۱۲ لِحْنَانَةً لِمَكَانِ
الْحُجْرَةِ وَالْعَوِيقَةِ الْفَلِيطَةِ عَلَى هَذَا ۱۲ الْاِخْتِلَافِ وَذَلِكَ يُعْتَبَرُ بِانْفِرَادِهِ وَكَذَا ۱۲ الْاِثْنَانِ
وَهَذَا ۱۲ هُوَ الصَّحِيحُ دُونَ ۱۲ الضَّمِّ

توضیح اللفظ

شعر بال، بطن پیٹ، فخذ ران، راس سر، ذکر عضو تناسل، اثنیان خضی، ضم ملانہ، ترجبہ،
بال، پیٹ اور ران بھی اسی طرح ہیں۔ یعنی اسی اختلاف پر ہیں اس واسطے کہ ہر ایک علیحدہ عضو ہے اور
شعر سے مراد وہ بال ہیں جو کھڑے ہوئے ہوں۔ یہی صحیح ہے۔ اور غسل جنابت میں ان کا دھونا صرف
حرج کی وجہ سے ساقط ہوا ہے۔ اور عورة غلیظہ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ اور عضو تناسل کا اعتبار منفرد ہے۔
اسی طرح دونوں خضی علیحدہ ایک عضو ہیں یہی صحیح ہے نہ کہ دونوں مل کر۔ لکن یہ ہے :-

قوله والشعر اذا بال اور پیٹ اور ران بھی اسی مذکورہ اختلاف پر ہے۔ یعنی طریقین کے نزدیک چونکہ ان حصہ
بمنزلہ کل کے ہے۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک نصف یا زائد بمنزلہ کل کے ہے۔ پس اگر ان اعضاء میں سے چوتھا
حصہ کھل گیا تو طریقین کے نزدیک نماز کا اعادہ واجب ہے۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اعادہ واجب نہیں مگر
اس وقت جبکہ نصف یا زائد ہو۔

والتنبیہ ۱۲ صاحب کتاب نے شعر و بطن اور فخذ تینوں سے نفرض کیا ہے۔ انہیں سے شعر سے نفرض تو ظاہر ہے۔
اس لیے کہ شعر سے مراد شعر مسترسل ہے یا شعر ملصق۔ اس کی بابت اختلاف ہے۔ نیز فخذ سے نفرض بھی بجا ہے۔
کیونکہ اس میں اختلاف ہے کہ رکبہ فخذ میں داخل ہے یا نہیں، رہا بطن سے نفرض سو یہ غیر ظاہر ہے (حاشیہ) :-
قوله لان كل واحد الخ :- بطن و فخذ کو مستقل عضو کہنا تو ظاہر ہے۔ رہے بال سوان کو مستقل عضو کہنا جس پر
تغلیب ہے۔ یا اس معنی کر ہے کہ بال آدمی کا جزو ہے یہاں تک کہ اسکی بیح جائز نہیں، - - - مطلب یہ ہے کہ شعر و
بطن اور فخذ میں سے ہر ایک علیحدہ عضو ہیں تو ساق کی طرح ان میں سے ہر ایک میں مذکورہ اختلاف جاری ہوگا :-
قوله والمراد به النازل الخ :- عورت کے بالوں کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو سر سے ملاصق ہوں، دوم وہ جو
مسترسل ہوں، یعنی سر سے لٹکے ہوئے ہوں، سر سے ملاصق بالوں کے ستر ہونے میں تو کوئی اختلاف نہیں
بالا اتفاق داخل ستر ہیں۔ البتہ لٹکے ہوئے بالوں کے ستر ہونے میں اختلاف ہے فقہ ابو عبد اللہ بلخی اور صلہ شہید
وغیرہ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ شعر مسترسل ستر میں داخل نہیں۔ امام محبوبی نے جامع صغیر میں ذکر کیا
ہے کہ یہ منتفی کی روایت ہے۔ صاحب خاتمانیہ نے اسی کو صحیح کہا ہے دو جہانہ لا یوازى الراى اس
فلا يعطى له حكمه، لیکن بقول صاحب ہدایہ صحیح یہ ہے کہ شعر مسترسل بھی داخل ستر ہیں۔ فقہ ابو اللیث
نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

قولہ و انما وضع الخ: سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اگر شعر مسترسل داخل ستر ہوں تو غسل جنابت میں انکا دھونا واجب ہونا چاہیے۔ باعتبار انہ من البدن، حالانکہ ایسا نہیں ہے اور جب دھونا واجب نہیں تو معلوم ہوا کہ یہ اجزاء منسلک بالجسد کے حکم میں نہیں ہیں۔ فلا یكون عورة، جواب کا حاصل یہ ہے کہ غسل جنابت میں ان کا دھونا صرف حرج کی وجہ سے ساقط ہے۔ نہ کہ اس وجہ سے کہ وہ سر کے بال نہیں ہیں۔

قولہ والعورة الغلیظة الخ: عورة سے مراد وہ ہے جو بوجہ حیا چھپا یا جائے اسکی دو قسمیں ہیں عورة غلیظة یعنی قبل اور دبر۔ مقام بول برازم اور عورة خفیة یعنی سبیلین کے غدا وہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ عورة غلیظة بھی اسی اختلاف پر ہے کہ طرفین کے نزدیک ان کا چوتھائی حصہ کھانا واجب اعتدال ہے۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک موجب اعتدال و دبر نہیں ہے۔ بہر کیف عورة غلیظة ہو یا خفیة ہر ایک میں چوتھائی حصہ کھنے کا اعتبار ہے۔ صحیح ہے۔ (معیار اختلاف) نہایت اور امام کرخی نے جو یہ ذکر کیا ہے کہ عورة غلیظة میں قدر دم کا اعتبار ہے جیسا کہ نجاست غلیظة میں یہی معتبر ہے۔ اور عورة خفیة میں ربع کا اعتبار ہے۔ جیسا کہ نجاست خفیة میں یہی معتبر ہے۔ یہ صحیح نہیں جس کی وجہ امام نسفی نے کافی میں بصورت ایراد یہ ذکر کی ہے کہ دبر قدر دم سے زائد نہیں ہوتی پس اس قدر دم کا اعتبار کرنا اس کو مقتضی ہے کہ اگر کل دبر مکشوف ہو تب بھی نماز جائز ہوگی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے (کافی) لیکن محسن ابن الہمام نے فتح القدیر میں اس ایراد کا جواب دیا ہے کہ عورة غلیظة بقول بعض قبل و دبر مع ما حولہا ہے تو ہو سکتا ہے کہ امام کرخی نے بھی اسی کا ارادہ کیا ہو۔ فلا یلزم علیہ ما ذکرہ (فتح)

قولہ والذکر یعتبر الخ: ذکر یعنی عضو تناسل مستقل ایک عضو ہے۔ اور دونوں حصے علیہ ایک عضو میں یہاں تک کہ اگر چوتھائی ذکر یا چوتھائی حصے کھلے ہوں تو نماز نہ ہوگی۔ یہی صحیح ہے۔ بعض مشائخ نے جو ذکر اور اثنین حصے دونوں ملا کر ایک عضو مانا ہے۔ بایں معنی کہ ان دونوں کی منفعت یعنی ایلا د متحد ہے۔ یہ صحیح نہیں۔ اسلئے کہ بقول شیخ حبیب اتحاد منفعت سے اتحاد فی حکم العورة لازم نہیں ہے۔

(تنبیہ) اگر متقدمہ موضع کا کشف اس طرح ہو کہ اگر اس کو جمع کر کے دیکھا جائے تو چوتھائی عضو کے بقدر ہو جائے تو یہ کشف مانع جواز ہوگا۔ لیکن کشف متعدد کا جمع باعتبار اجزاء معتبر ہے یا باعتبار مساحت؟ اس کی بابت دو قول ہیں۔ ایک قول فودہ ہے جو زیادات میں مذکور ہے کہ اگر عورت کے بال، ران، پٹلی، پیٹ اور پیچھے سے کچھ حصہ کھل گیا اور اس کشف کا مجملہ چوتھائی بال یا چوتھائی ران یا چوتھائی پیٹلی کے بقدر ہو گیا تو نماز جائز نہ ہوگی۔ لان کلمة عورة واحدة، شیخ زاہدی قنیہ میں فرماتے ہیں کہ اس میں دو امور کی تفسیر ہے جس سے لوگ غافل ہیں۔ اول یہ کہ جمع مذکور بلحاظ اجزاء اور مثلاً اخص، اسد اس، اسباع یعنی پانچواں چٹا، ساتواں معتبر نہیں۔ بلکہ بلحاظ مقدار معتبر ہے۔ دوم یہ کہ موضع متعدد کے کل مکشوف کی مقدار اگر چوتھائی عضو کے چوتھائی حصہ کے بقدر ہو جائے تو یہ مانع جواز ہوگا۔ ابن ملک نے شرح مجمع البحرین میں زیادات کے موافق ہی (باقی بر ص ۳۷۶)

وَمَا كَانَ عَوْرَةً مِنَ الرِّجْلِ فَهُوَ عَوْرَةٌ مِنَ الْأَمَةِ وَبَطْنُهَا وَظَهْرُهَا عَوْرَةٌ وَمَا سَوَى ذَلِكَ
 مِنْ بَدَنِهَا لَيْسَ بِعَوْرَةٍ لِقَوْلِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ عَنِ النَّبِيِّ عَنِ الْخَمَّارِ يَا ذَكَرًا تَنْتَشِبُ بَيْنَ الْخَمَّارِ وَلَا يَنْهَا
 تَخْرُجُ لِحَاجَةٍ مَوْلَا هَاتِي ثِيَابَ مَهْنَتِهَا عَادَةً فَاعْتَبِرْ حَالَهَا بِذَوَاتِ الْمَحَارِمِ فِي
 حَقِّ جَمِيعِ الرِّجَالِ دَفْعًا لِمُخْرَجِ

توضیح المَعْنَى

عورة انسان کے اعضاء جنکو حیا سے چھپایا جاتا ہے۔ امّہ باندی، بطن پیٹ، ظہر پیٹھ، اتقی القار سے
 امر حاضر مؤنث ہے۔ بعض نسخوں میں اتقی محذوف یا ہے لیکن قاعدہ کے مطابق اتقی ہونا چاہیے، خسار
 اور صحنی، وفار مبینی برکسر بر وزن نظام بمعنی لونڈی۔ یہ کلمہ لونڈی کے لئے گالی کے موقع پر کہا جاتا ہے
 اور اکثر نداء کے موقع پر آتا ہے۔ حرّ جمع حرّۃ بمعنی آزاد عورت۔ ثياب جمع ثوب، مہنتہ میہم کے فتح اور
 کسر کے ساتھ، لیکن اصمعی نے کسر کا انکار کیا ہے۔ کذا فی الصحاح بمعنی خدمت، خرج فی ثياب مہنتہ وہ
 اپنے کام کاج کے کپڑوں میں نکلا، محارم جمع محرم، قر جسد:-

اور جو حصہ مرد کا ستر ہے وہ باندی کا بھی ستر ہے۔ اور اس کا پیٹ اور پشت بھی ستر ہے اسکے علاوہ
 باقی بدن ستر نہیں ہے حضرت عمر کے قول کی وجہ سے کہ "اپنے اوپر سے اور صحنی دور کر دے اے گندی کیا تو آزاد
 عورتوں کے ساتھ مشابہت کرتی ہے، اور اس لئے کہ باندی اپنے آقا کی ضرورتوں کیلئے عادی اپنے کام کاج کے
 (ریقہ ص ۳۷۵)

ذکر کیا ہے اور شیخ زادہ نے مجمع الانہر میں، شرنبلالی نے امداد میں، اور علامہ حصکفی نے در مختار میں سی کی پوری
 کی ہے کہ برہنگی اگر عضو واحد میں ہو تو اجزاء کے لحاظ سے جمع کی جائے گی ورنہ مقدار کے لحاظ سے مثلاً ران ایک
 جگہ سے آٹھواں حصہ اور دوسری جگہ سے بھی آٹھواں حصہ کھلی تو دونوں کو جمع کریں گے جو چہارم حصہ کھڑے گا۔
 اور مانع جواز ہوگا۔ اور اگر چہارم حصہ نہ ہو تو مانع جواز نہ ہوگا، اور اگر عورت منشوفہ ایک عضو میں نہ ہو بلکہ
 چند اعضاء میں ہو تو وہ پیمائش کے لحاظ سے جمع کی جائے گی نہ کہ اجزاء کے لحاظ سے۔ پس اگر اعضاء منشوفہ میں سے
 کمتر عضو کے چہارم حصہ کو پہنچ جائے جیسے کان تو یہ انکشاف مانع نماز ہوگا۔ مثلاً عورت کی ران کا سولہواں
 حصہ اور کان کا کچھ حصہ کھل گیا تو نماز نہ ہوگی۔ اس واسطے کہ دونوں کا مجموعہ کان کے چہارم حصہ سے زائد ہے۔
 اس پر صاحب بحر نے یہ کہہ کر منقذ شر کیا ہے کہ یہ تفصیل بلادلیل ہے۔ لیکن ابن امیر حاج حلیہ میں، شرنبلالی
 شرح وہبانیہ میں اور ترمذی تاشی شرح زاد الفقیر میں اسی تفصیل پر چلے ہیں۔ اور علامہ ابن عابدین نے منحة الخالق
 میں اس کی پوری وضاحت کی ہے۔ کہستانی وغیرہ کے کلام کا مفاد بھی یہی ہے۔ وحققہ فی النہر بالامزیہ علیہ
 دوسرا قول وہ ہے جو علامہ زبیدی نے تبیین الحقائق میں ذکر کیا ہے حیث قال ینبغی ان یعتبر بالاجزاء لان الاغلب
 بالادنی یؤدی الی ان القیاس ینبع وان لم یبلغ ربع المنکشفنا:-

کپڑوں میں نکلتی ہے تو باندی کا قیاس تمام مردوں کے حق میں ذات محرم عورتوں پر ہوتا کہ حرج درہ ہو جائے
تشریح: بقولہ واما کان عورة الخ: اہل نظر وغیرہ نے آزاد عورت اور باندی دونوں کا ستر برابر باندی ہے اور
حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال: لا یقبل الشتر صلوۃ حائض الا بخمار وادودم سے استدلال
کیا ہے کیونکہ اس میں لفظ حائض عام ہے جو آزاد اور باندی دونوں کو شامل ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ اور امام شافعی
وغیرہ جمہور علماء کے نزدیک مرد کے جسم کا جتنا حصہ ستر ہے اتنا ہی باندی کا ستر ہے۔ مزید براں اس کا پیٹ اور
پیچہ بھی ستر ہے اور پہلو پیٹ کے تابع ہے اس کے علاوہ باندی کے باقی اعضا ستر میں داخل نہیں۔

حافظ بیہقی نے صفیہ بنت ابی عبیدہ سے روایت کی ہے کہ ایک عورت ہمارے جلہاب زادر یعنی وچادر
اورٹھے ہوئے نکلی، حضرت عمرؓ نے دریافت کیا یہ کون ہے؟ کسی نے کہا: فلاں کی باندی ہے، اور حضرت عمر
ہی کی اولاد میں سے کسی کا نام بتایا۔ آپ نے حضرت حفصہ کے پاس کہلا بھیجا: کیا وجہ ہے کہ تم نے اس
عورت کو ہمارے جلہاب پہنا کر آزاد عورتوں کے مشابہ بنایا؟ میں تو اس کو آزاد عورت خیال کر کے سزا دینے کا
تقدیر کر چکا تھا، خبردار اپنی باندیوں کو آزاد عورتوں سے مشابہ مت بناؤ۔ عبدالرزاق، ابن ابی شیبہ اور
امام محمد نے بھی اسی کے ہم معنی روایت کی تخریج کی ہے۔

حافظ ابن عبدالبر نے الاستذکار میں امام مالک سے نقل کیا ہے کہ باندی کے بالوں کے علاوہ باقی
کل بدن آزاد عورت کی طرح ستر ہے۔ لیکن حافظ عراقی نے شرح ترمذی میں کہا ہے کہ امام مالک کا بھی
مشہور مذہب جمہور مذہب کی طرح ہے۔

قولہ و بطنہا وظہرہا الخ: اس میں محمد بن مقاتل کے قول کا رد ہے کہ باندی مرد کے مثل ہے اور اسکے
سرور کب کے ماسوا کی طرف نظر کرنا جائز ہے۔ بدلیل اثر ابن عباس رضی اللہ عنہما، رخص للمشری النظر الیہا سوی موضع
المبیزر، جواب یہ ہے کہ پیٹ اور پیچہ محل شہوت ہے۔ اور حضرت ابن عباسؓ کا اثر انتزاع فوق الصدر پر ممول ہے۔
قولہ لقول عمر رضی اللہ عنہ علامہ زبیدی فرماتے ہیں کہ یہ اثر غریب ہے۔ البتہ عبدالرزاق و ابن ابی شیبہ مصنف ہیں
اور امام محمدؓ نے کتاب الآثار میں اس کے ہم معنی آثار روایت کئے ہیں مثلاً مصنف عبدالرزاق میں حضرت انسؓ
سے مروی ہے: "ان عمر ضرب امۃ لال السن راہا متقنۃ فقال کسفی راسک لا تشہی بالحرارۃ" حافظ بیہقی فرماتے
ہیں الآثار بذالک عن عمر صحیحہ :-

رفائدہ اسید طحاوی نے حاشیہ در مختار میں ذکر کیا ہے کہ مرد کے ستر کے اعضا آٹھ ہیں۔ ذکر، انبیا، منقار
براز، سترین، رانیں، گھٹنوں سمیت، ناف سے غانہ تک کا حصہ، اور باندی کے ستر کے اعضا بھی آٹھ ہیں۔
رانیں، سترین، قبلہ، ذکر، پیٹ، پیچہ اور حرہ کے ستر کے اعضا مذکورہ آٹھ کے علاوہ مزید یہ ہیں :-
پنڈلیاں، گھٹنوں سمیت، پستانیں، دو ٹوں کاں، دونوں بازو، کہنیوں سمیت، دونوں گتے، ہتھکیاں
قد میں کا باطنی حصہ، سینہ، ستر، بال، گردن، دونوں ہتھیلیوں کا ظہری حصہ :-

یہ سیکہ برہنہ ہی نماز پڑھے انکا ظاہری مذہب یہی ہے۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ نجس کپڑے میں نماز پڑھنے سے صرف ایک فرض یعنی طہارت کا ترک لازم آتا ہے اور برہنہ نماز پڑھنے میں کئی فرضوں کا ترک لازم آتا ہے۔ یعنی ترک قیام و رکوع و سجود و ترک عورة فی الجملہ۔

تنبیہ :- یہاں چند امور قابلِ تنقیح ہیں۔ اول یہ کہ حکم مذکور مسافر کے ساتھ خاص ہے یا مقیم کیلئے بھی جائز ہے۔ سو علامہ تہستانی نے جامع الرموز میں عام کو مسافر کے ساتھ مقید کیا ہے اور علت یہ بیان کی ہے کہ مقیم کے حق میں طہارت ساتر کی شرط ہے اگرچہ وہ ساتر کا مالک نہ ہو جیسا کہ نظم وغیرہ میں مذکور ہے۔ شیخ حصکفی نے در مختار میں اسی کو برقرار رکھا ہے، لیکن سید موطاوی فرماتے ہیں کہ مسافر کے ساتھ اس حکم کی تخصیص بلا وجہ ہے۔ اس لئے کہ ایک میل کی دوری مسافر کی طرح مقیم کیلئے بھی مرفض ہے یہاں تک کہ تیمم جائز ہے، اسی لئے شیخ حصکفی نے مخ الفکار میں مسافر کی قید کو ذکر نہیں کیا۔ غنیہ میں شیخ جلی نے بھی اسی پر جزم کیا ہے حیث جعل تقييد صاحب المنيّة بالمسافر واقعاً موقع الغالب۔

دوم یہ کہ مزیل سے مراد خاص طور سے وہ نہیں ہے جو بالکلیہ مزیل ہو بلکہ عام مراد ہے بالکلیہ مزیل ہو یا فی الجملہ مزیل ہو بایں طور کہ وہ نجاست کو کم کر ڈالے پس اگر اس کیساتھ کوئی ایسی چیز ہو جو نجاست کو کم کر دے تو اسکا استعمال ضروری ہوگا اور بلا تقييد نماز جائز نہ ہوگی۔ بخلاف اسکے اگر کوئی شخص اتنا پانی پائے جو بعض اعضاء وضو کیلئے کافی ہو کہ اس کے لئے تیمم مباح ہے اور ہمارے نزدیک اس کا استعمال واجب نہیں۔

سوم یہ کہ محل نجاست عام ہے بدن ہو یا کپڑا۔ اب اگر نجاست بدن پر ہو تو اسی کے ساتھ نماز پڑھ لے لے اگر کپڑے پر ہو تو اکثر کپڑے کے نجس ہونے کی صورت میں اسکو اختیار ہوگا اسی کے ساتھ نماز پڑھے یا برہنہ نماز پڑھے (خلافاً لمحمد) اور چوتھا پاکی ہونے کی صورت میں حتی طور پر اسی کپڑے میں نماز پڑھے برہنہ ہو کر نماز جائز نہ ہوگی (کذا فی المنيّة وشرحہا)

قولہ صلیٰ معہا ولم یعد الخ :- عدم اعادہ نماز اس وقت ہے جب مزیل نجاست اور ساتر سے عاجز ہونا بندوں کی طرف سے نہ ہو اگر عجز مذکور بندوں کے فعل سے ہو تو پھر اعادہ واجب ہونا چاہیے جیسا کہ مشائخ نے باب تیمم میں ذکر کیا ہے۔ اور غالباً اسی پر اعتماد کرتے ہوئے یہاں اس کو ذکر نہیں کیا گیا۔ محقق جلی نے حلیہ میں ایسا ہی ذکر کیا ہے۔ اور ابن نجیم مصری، مقرر تاشی اور حصکفی وغیرہ نے اسی کی پیروی کی ہے۔

قولہ فلذلك عند محمد الخ یعنی اگرچہ چوتھا پاکی کپڑے سے کم پاک ہو تو اس صورت میں امام محمد کے نزدیک نجس کپڑے میں نماز پڑھنا ضروری ہے برہنہ نماز نہ ہوگی جس کی دو وجہیں دلکھ گئی ہیں۔

وجہ اول وہ ہے جسکو علامہ عتباتی شارح زیادات اور صاحب کفایہ نے ذکر کیا ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ نجاست کیساتھ نماز پڑھنے کی بہ نسبت برہنہ نماز پڑھنا کہیں زیادہ سخت ہے۔ اس واسطے کہ عطاء خراسانی وغیرہ بعض فقہاء نے نجاستِ ثوب کو مانع جوازِ صلوٰۃ نہیں مانا (اگرچہ یہ قول خلاف اجماع ہے) (باقی بر صفحہ ۴۸۰)

وَمَنْ لَمْ يَجِدْ ثَوْبًا صَلَّى عُرْيَانًا قَاعِدًا يُوَلِّي بِالْأُكُوعِ وَالسُّجُودِ هَكَذَا أَفْعَلَهُ أَصْحَابُ
رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَإِنْ صَلَّى قَائِمًا أَجْزَاهُ لَانَّ فِي الْقُعُودِ سِتْرًا لِعَوْرَةِ الْغُلَيْظَةِ
وَفِي الْقِيَامِ أَدَاؤُ هَذِهِ الْأَرْكَانِ فِيمِثْلٍ إِلَى إِيْهِمَا شَاءَ إِلَّا أَنْ قَالَ أَفْضَلُ لَانَّ
السِّتْرَ وَجَبَ لِحَقِّ الصَّلَاةِ وَحَقِّ النَّاسِ وَلَا يَنْبَغُ لَهَا خَلْفٌ لَهُ وَلَا لِيَمَاءُ خَلْفُ عَنْ الْأَمْرَانِ
تَجَسَّسًا

اور جو کپڑا نہ پائے وہ ننگا نماز پڑھے بیٹھ کر اشارے سے کہنے رکوع اور سجدہ، اصحاب نبی علیہ السلام نے
ایسا ہی کیا ہے۔ اور اگر کھڑے ہو کر پڑھی تب بھی ہو جائے گی۔ کیونکہ بیٹھنے میں عورت غلیظہ کو چھپانا ہے۔ اور
قیام میں ان ارکان کی ادائیگی ہے تو جس طرف چاہے مائل ہو جائے، لیکن یہی صورت افضل ہے، اس لئے کہ
ستر عورت حق صلوٰۃ وحق الناس کی وجہ سے واجب ہے۔ اور اس لئے کہ پردہ کا کوئی خلیفہ نہیں اور اللہ تعالیٰ خلیفہ
ارکان موجود ہے۔ ختمشروع

(بقیہ صفحہ ۳۷۹)

تخلان ستر عورت کے کہ برہنہ نماز پڑھنے کے جواز کا کوئی بھی قائل نہیں، لیکن یہ دلیل اس لئے کمزور ہے کہ قاضی
اسماعیل مالکی وغیرہ نے نماز کے حق میں وجوب ستر کا انکار کیا ہے اور برہنہ نماز پڑھنے کو جائز رکھا ہے پس برہنہ
نماز پڑھنا اور نجاست کے ساتھ نماز پڑھنا دونوں برابر ہو گئے۔ ولہذا یہی دلیل مجال۔ دوسری وجہ
صاحب ہدایہ اور شارح منیہ وغیرہ نے ذکر کی ہے کہ نجس کپڑے میں نماز پڑھنے سے صرف ایک فرض یعنی طہارت
کا ترک ہے۔ اور برہنہ نماز پڑھنے میں کئی فرضوں کا ترک لازم آتا ہے۔ کیونکہ ننگا آدمی بیٹھ کر اشارہ سے
نماز پڑھتا ہے تو قیام، رکوع اور سجود سب ترک ہوئے :-

(فائدہ) ابن الہمام نے قاضی ابوزید و بوسی کی کتاب اسرار سے امام محمد کی یہ دلیل نقل کی ہے کہ پانی نہ ہونے کی وجہ سے
خطابِ تطہیر ساقط ہے تو یہ کپڑا بمنزلہ پاک کے ہوا، نیز اگرچہ کھائی کپڑا پاک ہو تو نماز اسی میں جائز ہوگی پس
تین چوتھائی نجاست مانع نہ ہوئی۔ تو پورا نجس ہونا کبھی مانع نہ ہوگا کیونکہ بحالت اختیار دونوں برابر ہوتے
ہیں۔ ابن الہمام اس کا جواب دیتے ہیں کہ نجاست کی وجہ سے خطاب ستر ساقط ہے تو ننگا ہونا بمنزلہ چٹنے
کے ہوا اور جب چوتھائی پاک ہوا تو اسی کے بقدر خطاب متوجہ ہوا اور بقدر نجس ساقط ہو گیا تو ہم نے
توجہ خطاب کو ترجیح دیکر پہننا واجب رکھا کیونکہ اس میں احتیاط ہے۔ قاضی موصوف نے امام محمد کے قول کو احسن کہا
ہے۔ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ یہ محل نظر ہے اسلئے کہ جب پاک سے بدن ڈھکنے کا حکم ساقط ہوا تو نجس سے بدن
ڈھکنے کا حکم دوسرا ہونا چاہیے اور وہ موجود نہیں تو نفی اصلی باقی رہی۔

قولہ و ترک الشیء ای الامام محمد کے قول و فی الصلوٰۃ عریاناً ترک الفردض کا جواب ہے کہ یہ لازم نہیں آتا اسلئے کہ جب کسی
چیز کا ترک اس طرح ہو کہ اس کا خلیفہ موجود ہو تو وہ ترک نہیں ہوتا اور یہاں قیام و رکوع کا خلیفہ ایما موجود ہے۔

تو نہ دمن لم یجد الا اگر کسی کے پاس کپڑا ہی نہ ہو تو وہ بیٹھ کر نماز پڑھے اور رکوع و سجدہ اٹھارہ سے کرے۔ بیٹھنے کی بابت بعض نے تو یہ کہہا ہے کہ اسی طرح بیٹھے حسب طرح نماز میں بیٹھنا ہے، منیہ میں اس کی تصریح موجود ہے۔ صاحب بحر کہتے ہیں کہ اس قول کے بموجب عورت تو رک کر بیٹھی، اور بعض نے کہہا ہے کہ دونوں پاؤں قبلہ کی طرف پھیلا کر بیٹھے اور عورت غلیظہ رکھ لے جیسا کہ ذخیرہ میں ہے۔ صاحب بحر نے باتباع صاحب تعلیم پہلے مذہب کو ترجیح دی ہے کیونکہ اس میں ایک استتار زائد ہے دوسرے قبلہ کی طرف پاؤں کرنے سے احتیاط ہے لیکن غنیمہ میں دوسرے مذہب کو اولیٰ کہہا ہے کیونکہ اس صورت میں پردہ پوشی زائد ہے۔ شروع ہدایہ میں یہی مذکور ہے اور شرنبلالی صاحب ذخیرہ، سراج، درو صاحب تبیین وغیرہ اسی پر چلے ہیں۔ علامہ ابن عابدین کہتے ہیں کہ یہی صواب ہے۔ اس واسطے کہ تشہد والی نشست میں مقعد دونوں پاؤں پر ہوتی ہے تو رکوع و سجود کیلئے اشارہ کر۔ وقت اس کی عورت غلیظہ اس شخص کی بہ نسبت زیادہ کھلے گی جو اپنی مقعد زین پر رکھ کر بیٹھا ہو مکما ہو محسوس مشاھد، پھر بیٹھ کر نماز پڑھنا عام ہے دن میں ہو یا رات میں، گھر میں ہو یا جنگل میں۔ یہی صحیح ہے۔ جیسا کہ منیہ میں مصرح ہے۔ بعض مشائخ نے بیٹھ کر نماز پڑھنے کو دن کے ساتھ خاص کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ رات کے وقت کھڑا ہو کر پڑھے اسلئے کہ رات کی تاریکی اس کو چھپالے گی۔ قول، لکنذا فعلا الخ۔ بیٹھ کر نماز پڑھنے کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما بن مالک سے روایت ہے کہ چند صحابہ کرام رضی اللہ عنہم دریائی سفر کیلئے کشتی میں بیٹھے کشتی ٹوٹ گئی اور وہ حضرات سمندر سے نکلے اور انھوں نے بیٹھ کر اشارہ سے نماز پڑھی، علامہ زبیدی نے اس اثر کی بابت گویہ کہہا ہے کہ یہ غریب ہے۔ لیکن علامہ عینی اور سبط ابن جوزی فرماتے ہیں کہ ردی الخلال باسنادہ عن ابن عمر انکسر بهم السفینۃ فخر جواراۃ وہ نوا یصلون جلوساً یؤمنون بال رکوع والسجود ایماۃ برؤسہم علامہ عینی نے یہ بھی کہا ہے کہ اس کے خلاف کوئی اثر مردی نہیں نقل محلی الاجماع، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما، ابن عباس رضی اللہ عنہما، عطاء، عکرمہ، قتادہ، اوزاعی، احمد سب سے یہی منقول ہے۔ قول، فان صلی قائماً الخ امام نووی نے اس کی بابت خراسانی مشائخ سے تین وجہیں ذکر کی ہیں (۱) اس حالت میں کھڑے ہو کر نماز پڑھنا واجب ہے۔ (۲) مجاہد، زفر، بشیر، امام مالک، امام شافعی اور ابن المنذر اسی کے قائل ہیں ۲۸ فقہ و جب ہے۔ امام مزنی اسی کے قائل ہیں۔ (۳) اختیار ہے بیٹھ کر پڑھے یا کھڑے ہو کر، ہمارے مشائخ کے نزدیک اگر کسی اس حالت میں کھڑے ہو کر نماز پڑھے تو جائز ہے لیکن پہلی صورت افضل ہے۔ کیونکہ ارکان یعنی قیام اور رکوع و سجود ضروری حق نماز ہے اور ستر عورت حق نماز اور حق ناس ہر دو ہے۔

(تنبیہ) کھڑے ہو کر نماز پڑھنے کی صورت میں رکوع و سجود کیلئے اشارہ بھی کر سکتا ہے یا نہیں؟ ظاہر ہوا ہے کہ یہی مفہوم ہوتا ہے کہ جائز نہیں لیکن صاحب تبیین نے ملنقی الا بحر سے نقل کیا ہے ان شاء صلی علیہ وسلم بانما بال رکوع والسجود ایماۃ یہا انا قائماً او قاعداً اس میں تصریح ہے کہ حالت قیام اشارہ جائز ہے۔ صاحب بحر کہتے ہیں علیٰ ہذا فالجیر فیہ اربعۃ اشیا۔ ۱۔ یعنی ان یحییٰ الرابع دون الثالث فی الفضل۔ صاحب سعادیہ کہتے ہیں کہ حق یہی ہے کہ چاروں صورتیں جائز ہیں۔ طرابلسی برہان میں، زاہدی محبتی میں، حلی شرح صغیر و شرح کبیر میں باقتتانی جامع الرموز میں اور الیاس زادہ شرح جامع الرموز میں اسی پر چلے ہیں۔

قَالَ وَيَنْوِي الصَّلَاةَ الَّتِي يَدْخُلُ فِيهَا بِنِيَّةٍ لَا يَفْصِلُ بَيْنَهَا وَبَيْنَ التَّحَرُّمِ بِعَمَلٍ
تَجَسُّدٍ صَحَّتْ نَازِكِيهَا بِأَنْ يَنْوِي شَرْطَ نِيَّةٍ كَمَا بَيَّانٌ

اور نیت کرے اس نازک کی جس کو پڑھنا چاہتا ہے۔ اس طرح کہ نہ فصل ہو اس کے اور تحریم کے درمیان کسی عمل سے
تشریح :- قولہ ویؤی الصلوۃ الخ صحت نازک کے لئے پانچویں شرط نیت کا ہونا ہے۔ نیت کی بابت چند امور قابل لحاظ ہیں
اول نیت کی لغوی تحقیق دوم اس کے شرعی معنی، سوم مشروعیت نیت کا مقصد، چہارم بیان شرط نیت، پنجم نیت
کی شرعی حیثیت اور اس کا حکم، ششم ضابطہ اشتراط نیت، ہفتم وقت نیت، ہشتم محل نیت، نہم
کیفیت نیت۔

تشریح امر اول :- لفظ نیت یا اکی تشدید کے ساتھ ہے۔ اور تخفیف یا ابھی ایک لذت ہے۔ اس کی لغوی حقیقت
عزم القلب علی الشیء ہے۔ یعنی قصد و ارادہ اور دل کا عزم، قاموس میں ہے، "نوی الشیء بنویۃ نینۃ مشددة و"
تخفف قصدہ، اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ نیت کی اصل نوبت ہے واد کو یا سے مل کر یا کا یا میں ادغام ہو گیا۔
چنانچہ علامہ سیوطی نے توشیح میں کہا ہے، "النیۃ بالتشدید من نوبی بمعنى قصد والاصل نوبی قلبت الواو یا،
واد غمت الیا فی الیا"، تو اس اصل کے بعد یا کی تخفیف کیسے جائز ہو سکتی ہے؟ شیخ حموی نے حواشی
اشباہ میں اس کا جواب دیا ہے کہ یا کی تخفیف کو خلاف قیاس ہے تاہم مسموع ہے۔ اس لئے اعتراض کی
گنجائش نہیں، پھر صاحب بحر فرماتے ہیں کہ نیت اعزم اور قصد تینوں ارادہ حادثہ کے نام ہیں لیکن عزم
اس کو کہتے ہیں جو فعل پر مقدم ہو۔ اور قصد اس کو کہتے ہیں جو فعل سے مقرر ہو۔ اور نیت اس کو کہتے
ہیں جو مقرر بالفعل ہو اور تحت العلم بالمنوی داخل ہو۔

تشریح امر دوم :- نیت کے شرعی معنی کی بابت تلویح میں ہے۔ "قصد التقرب الی اللہ تعالیٰ فی ایجاد الفعل"
اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ نیت نزدیک منہیات کو شامل ہے۔ اس لئے علامہ حموی حاشیہ اشباہ میں
فرماتے ہیں کہ نیت کی بہتر تعریف یہ ہے، "توجہ القلب نحو ایجاد فعل ادترکہ موافق لغرض جلب نفع اور دفع
ضرر حالاً او مآلاً" یعنی فی الحال یا انجام کار جلب نفع یا دفع مضرت کی خاطر دل کا کسی فعل کے ایجاد کرنے یا
اس کے ترک کرنے کی طرف متوجہ ہونا نیت کہلاتا ہے۔ نیت کی تفسیر یوں بھی کی گئی ہے، "انہا الارادۃ المتوجہۃ
نحو الفعل ابتداءً لوجہ اللہ و امتثالاً للحکمہ" کہ نیت وہ ارادہ ہے جو حق تعالیٰ کی خوشنودی اور تعمیل
حکم کی خاطر کسی فعل کی طرف متوجہ ہو، بعض نے اس کی تفسیر یوں کی ہے، "ہی تحرک النفس الی
امتثال الشارع"

عہ واجیب عنہ بان التکلیف بنزک المنہیات انما ہو بالکف عنہ لا عدمہ الاصلی لانی غیر مقدور کا صو محقق فی کتب الاصول
والکف داخل فی الفعل ۱۲ سابعہ۔

تشریح امر سوم :- صاحب شہادہ نے لکھا ہے کہ شہادہ و عیت نیت کا مقصد عبادات کو عادات سے اور بعض عبادات کو بعض سے تمیز دینا ہے جیسے جلوس فی المسی کہی برائے استراحت ہوتا ہے اور کبھی برائے تقرب، اسی طرح کسی کو روپیہ پیسہ دینا کبھی بطور ہبہ ہوتا ہے اور کبھی کسی غرض دنیوی کے پیش نظر ہوتا ہے اور کبھی بطریق تقرب ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا ائمہ و فقہاء و محدثین نے نیت کی تکمیل کرنے کے لئے ہوتا ہے اور کبھی برائے قربت و قس علیہ۔ پس عبادات کا امتیاز عادات سے اور بعض عبادات کا امتیاز بعض سے نیت ہی کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اسی لئے بعض فقہاء نے کہا ہے کہ جو فعل نہ عبادت ہو نہ اپنے غیر کے ساتھ ملے ہو اس میں عزم و نیت شرط نہ ہوگی۔ جیسا کہ ابن عباس نے اپنے منظومہ میں اس کی تشریح کی ہے۔ پس ایمان و معرفت خوف و رجاء اور ترادۃ قرآن و اذکار میں اشتراط نیت کی احتیاج نہیں اس لئے کہ یہ امور بذات خود ممتاز ہیں (کذا فی الاشباہ والنظائر)

تشریح امر چہارم :- صاحب اشباہ نے ذکر کیا ہے کہ نیت کیلئے چند شرطیں ہیں (۱) اسلام کا ہونا، اسی لئے کافر کی کوئی عبادت صحیح نہیں (۲) تیسرا پس صبی غیر ممیز اور مجنون کی عبادت صحیح نہ ہوگی۔ (۳) منوی کا علم ہونا تو جو شخص مثلاً فریضۃ صلوٰۃ سے ناواقف ہو۔ اس کی نماز صحیح نہ ہوگی۔ کما صرح بہ فی القنیۃ (۴) نیت اور منوی کے درمیان امر منافی کا ہونا۔ اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ تخریم سے پہلے نیت کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ اس کے بعد کوئی منافی امر پیش نہ آئے۔ اصل فعل میں عدم جزم اور تردد کا ہونا بھی امر منافی کے قبیل سے ہے۔ جیسا کہ فقہاء نے کتاب الصوم میں صوم یوم الشک کی بحث میں ذکر کیا ہے۔ البتہ قطع فعل کی نیت کرنا مبطل عبادات نہیں ہے۔ پس اگر کسی نے اثناء وضو یا اثناء نماز میں قطع صلوٰۃ یا قطع وضو کی نیت کی تو یہ فعل منقطع نہ ہوگا۔ تاہم قنیکہ وہ اس کو چھوڑ کر کوئی دوسری عبادت شروع نہ کرے۔

تشریح امر پنجم :- بعض افعال کیلئے نیت شرط ہوتی ہے اور بعض کیلئے سنت، مثلاً وضو اور غسل کیلئے نیت سنت ہے۔ اور عبادات مقصودہ کے لئے شرط ہے، اسی طرح نیم میں اور نیمہ متر اور سور حمار سے وضو کرنے میں نیت شرط ہے۔ ویز ذالک،

امر ششم کی تشریح صاحب ہدایہ کے قول "والاصل فیہ اھ" کے ذیل میں اور امر ہفتم کی تشریح "والمتقدم علیٰ اھلبیر اھ" کے ذیل میں اور امر ہشتم کی تشریح "والشرط ان یعلم بقلبہ اھ" کے ذیل میں اور امر نہم کی تشریح "ثم ان کانت الصلوٰۃ اھ" کے ذیل میں پیش کی جائے گی۔ والٹر الموفق۔
محمد حنیف غفرلہ گنگوہی۔

والاصل فيه قوله عليه السلام "الاعمال بالنيات" ولان ابتداء الصلوة بالقيام
وهو متردد بين العادة والعبادة ولا يقع التميز الا بالنية
ترجمہ :

اور اصل اس میں حدیث "الاعمال بالنيات" ہے اور اس لئے کہ نماز کی ابتداء، قیام سے ہوتی ہے جو عادت اور غبارت
کے درمیان دائر ہے۔ اور امتیاز صرف نیت ہی سے ہو سکتا ہے۔ تشریح :-

قوله والاصل فيه الخ اس میں امر ششم کی طرف اشارہ ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ امام شافعی کے یہاں اشتراط
نیت کا ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ امر جس پر ثواب و عقاب مرتب نہیں ہوتا، جیسے مباحات و معاملات ان میں نیت
شرط نہیں ہوتی اور اس کے ماسوا میں نیت شرط ہوتی ہے۔ خواہ وہ عبادت مقصودہ ہو یا نہ ہو، اور ہمارے
یہاں اشتراط نیت کا ضابطہ یہ ہے کہ ہر عبادت مقصودہ کیلئے نیت شرط ہے۔ رہے وہ مسائل جو بعض میں نیت
شرط صحت ہوتی ہے۔ جیسے تیمم میں اور نبیذ تراور سور ہمارے وضو کرنے میں نیت شرط ہے اور بعض مسائل
میں نیت شرط نہیں ہوتی جیسے صحت وضو، ستر عورت، استقبال قبلہ، تطہیر ثوب اور آذان وغیرہ کے لئے
ہمارے یہاں نیت شرط نہیں ہے۔

اب عبادات مقصودہ نماز وغیرہ کیلئے نیت لے شرط ہونے پر بعض حضرات نے تو ارشاد نبوی "انما الاعمال
بالنيات" سے استدلال کیا ہے۔ جیسا کہ ۱۰ ایہ کے پیش نظر قول میں مذکور ہے۔ لیکن اس استدلال پر دو وجہ
سے اعتراض کیا گیا ہے۔ اول یہ کہ ہمارے نزدیک حدیث کے معنی یہ ہیں انما ثواب الاعمال بالنيات یعنی
اس میں ثواب مراد ہے۔ صحت سے کوئی تعرض نہیں فلا دلالة له علی اشتراطها لصحة عمل من الاعمال، سفر ج
تنقیح میں اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ عبادات مقصودہ سے مقصود ثواب ہی ہوتا ہے۔ پس جب عبادات
اس مقصود سے خالی ہوں گی تو ان کی صحت نہیں ہو سکتی، بخلاف وضو وغیرہ مسائل کے کہ ان سے دو چیزیں
مقصود ہوتی ہیں۔ ایک ثواب۔ اور ایک ما شرط لہ کی صحت۔ اب اگر ثواب فوت ہو جائے تو اس کے فوت
ہونے سے صحت فوت نہ ہوگی۔ بس اسی حیثیت سے نماز وغیرہ کیلئے نیت کو شرط کہا گیا ہے،

دوسرا اعتراض ابن نجیم مصری کہتے ہیں کہ اصولیین کے بیان کے مطابق یہ حدیث خرد احد ہونے کی وجہ سے
نعمی البتوت وظنی الدلالة ہے جو مفید سنیت و استنباب ہوتی ہے۔ نہ کہ مفید وجوب و رضیت جیسا کہ ابن ملک
نے شرح منار میں ذکر کیا ہے، شیخ اسماعیل فرماتے ہیں کہ ابن نجیم کا یہ اعتراض صحیح نہیں کیونکہ حدیث مشہور ہے
جس کی صحت پر اتفاق ہے، کذا فی الطحاوی۔

سراج ہندی نے شرح مغنی میں قول باری "و اما امر دال الی عبد اللہ فخلص لہ الدین سے استدلال
کیا ہے۔ اور یہ منحة السلوک میں بھی مذکور ہے مگر بعض حضرات اس سے متفق نہیں، کیونکہ اکثر مفسرین کے نزدیک
یہ آیت باب توحید میں وارد ہے اس لئے کہ اسکے بعد صلوة و زکوٰۃ کا اس پر عطف کیا گیا ہے فلا تكون مما نحن فیہ

پس اثبات شرط نیت کیلئے بہتر استدلال اجماع مسنین ہے جیسا کہ ابن المنذر وغیرہ نے بیان کیا ہے
ورنختار میں بھی یہی ہے۔

قول الاعمال بالنیات الخ یہ حدیث بعض حضرات کے نزدیک متواتر ہے۔ اور بعض کے نزدیک مشہور ہے
اس کے متعلق ہم ص ۲۱۶ پر تفصیل سے بتا چکے کہ اس کو ائمہ حدیث نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ، علی رضی اللہ عنہ، ابی وقاص رضی اللہ عنہ،
ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ، ابن عمر رضی اللہ عنہما، ابن مسعود رضی اللہ عنہ، ابن عباس رضی اللہ عنہما، انس بن مالک رضی اللہ عنہ، ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ، معاویہ بن سفیان
عقبہ بن عبد سلیم رضی اللہ عنہ، بلال بن سوید رضی اللہ عنہ، عبادہ بن النعام رضی اللہ عنہ، جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ، عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ
ابو ذر رضی اللہ عنہ، عقبہ بن مسلم رضی اللہ عنہ، سے بالفاظ مختلفہ روایت کیا ہے۔ لیکن مشہور حدیث عمر رضی اللہ عنہ سے جن سے
علقہ بن وقاص لینی، عبد اللہ بن عامر بن ربیعہ، ذوالکلاع، عطاء بن یاسر، ناشرہ بن سمی، دہل
بن عمر جذامی، محمد بن المنکدر، عبد اللہ بن علقمہ، جابر، ابو جحیفہ، اور سعید بن المسیب روایت کرنے
والے ہیں۔ اور علقمہ سے محمد بن ابراہیم تیمی، سعید بن المسیب اور نافع راوی ہیں۔ اور محمد بن ابراہیم
تیمی سے یحییٰ بن سعید انصاری، محمد بن محمد علقمہ، محمد بن اسحاق، داد بن الفرات، حجاج بن ارطاة،
عبد ربیعہ بن قیس انصاری نے روایت کی ہے، اور یحییٰ بن سعید سے سفیان، مالک، حماد بن زید، عبد
الوہاب وغیرہ تین سو تیس اشخاص راوی ہیں، لیکن یہ کل طریق ضعیف ہیں۔ بحر طریق یحییٰ بن سعید عن محمد
تیمی عن علقمہ عن عمر کے کہ یہی ایک طریق صحیح اور مشہور ہے چنانچہ امام بخاری نے صحیح بخاری میں طریق مذکور سے
اس حدیث کو سات جگہ ذکر کیا ہے۔ ۱۔ باب بدر الوحی۔ بلفظ، "انما الاعمال بالنیات"، ۲۔ کتاب الایمان
۳۔ کتاب التحیل۔ بلفظ، "انما الاعمال بالنیۃ"، ۴۔ کتاب النکاح بلفظ، "العمل بالنیۃ"، ۵۔ کتاب العتق،
۶۔ فی الحجۃ ۷۔ کتاب الایمان۔ بلفظ، "الاعمال بالنیۃ"، صحیح ابن حبان میں یہ حدیث بلفظ، "الاعمال
بالنیات" بھی مروی ہے جس کے متعلق امام نووی نے بستان العارنین میں ابو موسیٰ اصہبانی سے نقل کیا ہے
کہ اس کی اسناد صحیح نہیں، لیکن شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں۔ کہ یہ بات بقول بعض محل نظر ہے اس لئے کہ ابن حبان
اور حاکم نے اربعین میں ذکر کرنے کے بعد اس کی صحت کا حکم کیا ہے، سند امام ابو حنیفہ میں بھی یہی الفاظ ہیں
جو عن یحییٰ بن سعید بن قیس الانصاری عن محمد بن ابراہیم بن الحارث التیمی عن علقمہ بن وقاص التیمی عن عمر بن الخطاب
مروی ہیں، بلکہ امام صاغانی نے مشارق میں اسی کو لیا ہے جبکہ انھوں نے اس کا التزام کیا ہے آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے الفاظ شریفہ پر اکتفا کروں گا۔ پس یہ حدیث پانچ الفاظ کے ساتھ مروی ہوئی ہے۔ اور یہ کل الفاظ
صحیح بخاری میں موجود ہیں سوائے "الاعمال بالنیات" کے۔

الاعمال بالنیات بوجہ استعراق بمعنی انما الاعمال بالنیات ہے پس لفظ انما تاکید کے واسطے زائد ہے۔ اب معنی
یہ ہوئے کہ لا عمل الا بالنیۃ اور ظاہر ہے کہ بلا نیات عمل کی نفی مراد نہیں ہو سکتی کیونکہ بہت سے اعمال بلا نیت بھی
ہو جاتے ہیں۔ اس لئے بقول علامہ طبری حدیث کے مخاطب چونکہ اہل لسان ہیں تو ان کو دہی بات بتائی جائے گی۔

جس کا علم شارع کے بغیر نہیں ہو سکتا لہذا ما یفید الحکم الشرعی پر محمول کیا جائیگا یعنی عمل کا شرعی حکم نیت کے بغیر نہیں ہے۔ اب بالنیات کے جار مجرور کے متعلق کیلئے مقدم ماننے کی ضرورت ہے جسکی بابت اختلاف ہے۔ شوافع حضرات جو عبادات مقصودہ اور وضو وغسل وغیرہ وسائل عبادت مقصودہ میں نیت کو شرط مانتے ہیں انکے نزدیک تقدیر عبارت صحیحہ یا صحت الاعمال ہے کیونکہ ظروف کے متعلقات افعال عامہ ہی ہوتے ہیں۔ اور صحت بھی افعال عامہ میں سے ہے۔ نیز وجود حسی چونکہ مسلح نظر شرعی نہیں ہے اس لئے اعتبار شرعی متعین ہے۔ اور وہ وجود شرعی ہی ہے جسکو صحت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

احناف نے لفظ ثواب کو مقدر مانا ہے ای ثواب الاعمال بالنیات یعنی اعمال کا ثواب نیت پر موقوف ہے اور شوافع کی تقدیر مذکور کے چند جوابات دیئے ہیں۔

(۱) مورد حدیث سے احناف ہی کی تائید ہوتی ہے۔ اس لئے کہ یہ حدیث مہاجر قیس کی بابت ہے۔ جنہوں نے ام قیس مہاجرہ کے ساتھ نکاح کی غرض سے ہجرت کی تھی، وجہ تائید یہ ہے کہ ان کی ہجرت پر کو ثواب مرتب نہیں ہوا تاہم انکی ہجرت کے لطلان کا حکم نہیں کیا گیا۔

(۲) تقدیر عبارت یہ ہے کہ حکم الاعمال بالنیات اس لئے کہ بہت سے اعمال کا قصد و ارادہ ہوتا ہے اور حکم حکم دنیوی یعنی صحت اور حکم اخروی یعنی ثواب کے درمیان مشترک ہے۔ اب معاً ان دونوں کا ارادہ نہیں ہو سکتا کیونکہ عموم مشترک باطل ہے۔ لہذا کسی ایک کا مراد ہونا متعین ہو گیا لیکن وہ امر متعین صحت نہیں ہو سکتی اس لئے کہ ثواب کا مدار بالاتفاق نیت پر ہے تو مراد کے لئے یہی متعین ہوگا۔

(۳) نیت قصد تقرب سے عبارت ہے اور فعل قربت کا ارادہ عبارات ہی میں ہوتا ہے لہذا اعمال کو عبادات کے ساتھ خاص کیا جائے گا۔ اس لئے کہ معاملات میں افعال کی صحت منوط بالنیۃ نہیں ہے۔

(۴) اگر جمیع افعال کی صحت مشروط بالنیۃ ہو جیسا کہ شوافع کی تقدیر مذکور کا مقتضی ہے تو غسل ثوب، غسل بدن اور استقبال قبلہ وغیرہ افعال بھی بلا نیت صحیح نہیں ہونے چاہئیں واللزام باطل فالملزوم مثلاً۔

(۵) ہم نے مان لیا کہ مقدر اعتبار شرعی ہے رکما ہو قو لکم لیکن اعتبار کی دو حیثیتیں ہیں۔ ایک اعتبار فی نفسہ اور ایک اعتبار لغیرہ اور معنی ان دونوں میں کوئی اشتراک ہے نہیں اس لئے کہ اول مستقل ہے اور ثانی غیر مستقل اور مستقل وغیرہ مستقل کے درمیان اشتراک معنوی متصور نہیں ہو سکتا۔ (کما حقق فی الکون فی نفسہ و الکون فی البطن) تو معاً ان دونوں کا ارادہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا ان میں سے ایک متعین ہوگا۔ اور وہ اعتبار فی نفسہ ہے۔ بلانہ ہو المتباہر الظاہر علائکہ متفق علیہ بنیاد بنیکم / ملا علی قاری فرماتے ہیں "ای اعتبار بالفعال لصحتها وکمالها باختلاف الحالات" یعنی اعتبار مذکور اختلاف حالات کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے۔ کہ کبھی اس کا تحقق بضمن صحت ہوتا ہے جیسے عبادات مقصودہ میں اور کبھی اس کا تحقق بضمن کمال ہوتا ہے۔ جیسے عبادات غیر مقصودہ میں۔

رفاند کا) شیخ جلی نے غنیۃ المسلمین شرح نیت المصلى میں احناف کے جوابات ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ

استدلال بالحدیث کے طریق میں جو مذکورہ نزاع ہے وہ لفظی ہے۔ اس لئے کہ یہ بالاتفاق بلا نیت عدم صحت عبادت پر دال ہے۔ یعنی عبادات مقصودہ میں بالاتفاق سب کے نزدیک نیت شرط صحت ہے۔ اور بالاتفاق بلا نیت عدم صحت غیر عبادات پر دال نہیں ہے۔ یعنی معاملات و عقیقات میں کسی کے یہاں بھی نیت شرط نہیں ہے۔ پس اعمال سے مراد جمع اعمال نہیں لے سکتے۔ شرعیہ ہوں یا غیر شرعیہ۔ کیونکہ بہت سے اعمال غیر شرعیہ کا وجود بلا نیت ہوتا ہے۔ نیز جمع اعمال شرعیہ بھی مراد نہیں لے سکتے۔ عبادات ہوں یا معاملات۔ اس لئے کہ معاملات (مناکحات، معاوضات مالیہ، حصومات، تزکات، امانات) اور عقیقات (حد و رد، حد قذف، حد زنا، حد سرقہ اور قصاص) بالاتفاق نیت پر موقوف نہیں ہیں۔ فقہین ان یراد العبادات او متعلق الثواب والعقاب۔

(تنبیہ) شوافع حضرات نے حدیث مذکور میں جو تقدیر مانی ہے اس پر دو تخصیصیں لازم آتی ہیں۔ اول یہ کہ حدیث صرف دنیوی اعمال کے ساتھ خاص ہو جاتی ہے۔ کیونکہ صحت جو استتباع شرائط و ارکان (بحیث لیسقط الفرض عن منہ) کا نام ہے۔ وہ دنیوی احکامات میں سے ہے۔ تو حدیث دنیوی احکام پر مقصور ہوگی حالانکہ حدیث عام ہے۔ تخصیص ثانی یہ ہے کہ حدیث ان احکام کے ساتھ خاص ہوگی جن میں صحت و فساد دونوں کا احتمال ہو اس لئے کہ صحت ان افعال میں جاری ہوتی ہے جن میں حلت و حرمت کی دونوں جہتیں ہوں۔ پس جو افعال قطعاً حرام ہیں جیسے زنا و سرقہ یا جو قطعاً حلال ہیں۔ حدیث عام ہونے کے باوجود اس قسم کے افعال کو شامل نہ ہوگی۔

نیز احناف نے جو لفظ ثواب کو مفہور مانا ہے اس پر دو تخصیصیں لازم آتی ہیں اول یہ کہ ثواب عقیاب جو کہ احکام اخرویہ میں سے ہیں اس لئے احکام آخرت کیساتھ تخصیص ہوگی۔ دوم صرف طاعات کے ساتھ تخصیص ہوگی کیونکہ ثواب صرف طاعات پر ہی ہوتا ہے۔ پس دنیوی احکام حدیث سے خارج رہیں گے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور سے صرف صحت اعمال کی تخصیص جیسا کہ شوافع کرتے ہیں، درست نہیں جس طرح ثواب اعمال کی تخصیص جو بعض فقہاء احناف نے کی ہے مناسب نہیں،

ہم پہلے بتا چکے کہ امام بخاری حدیث مذکور کو اپنی صحیح میں سات جگہ لائے ہیں کہیں ان کا مقصد صحت اعمال کا مدار نیت پر بتلانا ہے اور کہیں ثواب اعمال کو نیت پر موقوف بتلانا ہے جس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری کے نزدیک حدیث کا مفہوم عام ہے جو دونوں صورتوں کو شامل ہے چنانچہ ”باب ما جاء ان الاعمال بالنية والحسنة والكل اهرى ما نوى“ کے بعد فرماتے ہیں۔ ”فدخل فيه الايمان والوضوء والنماز، زکوة الحج، روزہ وغیرہ سب احکام داخل ہو گئے۔ مطلب یہ ہے کہ اعمال خیر کا اجر و ثواب جب ہی حاصل ہوگا کہ ارادہ طلب ثواب کا ہو۔ اگر نیت فاسد ہے یا طلب ثواب کا ارادہ نہیں ہے تو وہ عمل ثواب سے خالی ہوگا۔ پس یہی کہنا مناسب ہے کہ حدیث مذکور تمام اقسام و انواع افعال کو شامل ہے جس میں اچھی نیت کے ساتھ اعمال حسنہ کرنے والوں کی مدح اور بُری نیت (بقیہ ص ۳۸۸ پر)

فَالْمُتَقَدِّمُ عَلَى التَّكْبِيرِ كَالْقَائِمِ عِنْدَهُ إِذَا لَمْ يَوْجَدْ مَا يَقْطَعُهُ وَهُوَ عَمَلٌ لَا يَلِيقُ بِالصَّلَاةِ
وَلَا مَعْتَبَرٌ بِالْمُتَأَخِّرَةِ مِنْهَا عَنْهُ لِأَنَّ مَا مَضَى لَا يَقَعُ عِبَادَةً لِعَدَمِ النِّيَّةِ وَفِي الصَّوْمِ
جَوِّزَاتٌ لِلضَّرُورَةِ

ترجمہ : اور جو نیت تکبیر سے پہلے ہو وہ گو یا تکبیر کے تحت قائم ہے جبکہ کوئی قاطع نماز عمل نہ پایا جائے،
اور وہ ایسا عمل ہے جو نماز کے لائق نہ ہو، اور اس نیت کا کوئی اعتبار نہیں جو تکبیر کے بعد ہو کیونکہ جو نیت سے پہلے
ہو گذرا وہ نیت نہ ہونے کی وجہ سے عبادت واقع نہ ہو گا۔ اور روزہ میں بعد کی نیت بوجہ ضرورت جائز رکھی
گئی ہے۔ بدقت شرح :

(لقية ٣٨٤)

والوں کو تنبیہ مقصود ہے تاکہ وہ اپنے تمام نیک اعمال خالص لوجہ اللہ کریں۔ اور ان کو غلط و فاسد ارادوں سے محفوظ رکھیں۔ اس لئے کہ ایمان، اسلام، تحصیل علم، تمام اعمال صالحہ، طاعات، عبادات، جہاد، عمرہ، مال، زکوٰۃ و صدقات، حج بیت اللہ و ہجرت وغیرہ بھی اخلاص، للہیت اور اچھی نیت سے نہ ہوں بلکہ کسی غرض و نیوی یا ریاد نمود کے لئے ہوں تو ان کی کوئی قدر و قیمت خدا کے یہاں نہیں رہتی بلکہ نیت کی خرابی کی وجہ سے اعمال حبط و بیکار ہو جاتے ہیں۔ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ "من کان یرید الحیوة الدنیا ذریتہا نوفا لہم اعمالہم وہم فیہا لا ینجسون، اولئک الذین لیس لہم فی الآخرة الا النار وحبط ما صنعوا فیہا و یطون ما کا نوایہم۔" جو کوئی چاہے دنیا کی زندگی اور اس کی زینت کھتا رہے ہم ان کو ان کے عمل دنیا میں۔ اور ان کو اس میں کچھ نقصان نہیں، یہی ہیں جن کے واسطے کچھ نہیں آخرت میں آگ کے سوا اور برباد ہوا جو کچھ کیا تھا یہاں اور خراب کیا جو کہا یا تھا (نیز سنن ابن ماجہ میں آپ کا ارشاد ہے۔ "انما الاعمال کا لو عا، اذا طاب اسفلہ رای نیتہ) طاب اعلاہ واذا فسد اسفلہ فسد اعلاہ" یہ کیف حدیث مذکور عام ہے۔ اور جب وہ عام ہوئی تو تقدیر عبارت بھی عام ہونی چاہیے مثلاً عبقرۃ الاعمال، فسرۃ الاعمال، حسبۃ الاعمال وغیرہ۔

قولہ ولان ابتداء السجدة الخ یعنی نماز میں نیت اس لئے بھی شرط ہے کہ اس کی ابتداء قیام سے ہوتی ہے اور قیام کبھی برائے عبادت ہوتا ہے اور کبھی کسی اور غرض سے ہوتا ہے۔ تو کسی چیز کے ذریعہ سے امتیاز ہونا ضروری ہے۔ اور امتیاز صرف نیت ہی سے ہو سکتا ہے ورنہ صورت عادت اور عبادت دونوں ایک ہی طرح ہیں۔ سوال یہ ضروری نہیں کہ امتیاز نیت ہی سے ہو، اللہ اکبر سے بھی ہو سکتا ہے۔ جواب نہیں، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ کسی اور غرض سے کہا ہو۔ سوال جب امتیاز نیت ہی سے ہوتا ہے تو قیام کے ساتھ نیت کی مفارقت ضروری ہونی چاہیے، حالانکہ ضروری نہیں، جواب مقتضائے قیاس تو یہی ہے کہ جو زالتقدیم فی الجملہ لانه فی حکم المحقق معہ :-

قول والمنتظم الخ :- امر سہتم کا بیان ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ نیت کا تکبیر تحریمہ کیسا نقد منقرن ہونا
امام شافعی کے یہاں تو شرط ہے اور ہمارے یہاں مستحب ہے۔ پس ہمارے نزدیک نیت صلوٰۃ کی تقدیم بھی جائز ہے
بشرطیکہ درمیان میں کوئی ایسا فعل نہ پایا جائے جو قاطع نماز ہو، رہی نیت کی تاخیر سو ہمارے یہاں اس نیت کا
کوئی اعتبار نہیں ہے۔ جو تکبیر کے بعد ہو اسلئے کہ جو عمل نیت سے پہلے ہو گذر ادہ نیت نہ ہونے کی وجہ سے عبادت
واقع نہ ہو گا اور باقی اجزاء اسی پر مبنی ہیں اس لئے نماز جائز نہ ہو گی۔

البتہ امام کرخی سے منقول ہے کہ نیت متاخرہ سے بھی نماز ہو جائے گی، لیکن اس تاخیر کی گنجائش کہاں تک ہے؟
اس کی بابت مختلف آراء منقول ہیں (۱) ثنائے اندر اندر جائز ہے (۲) تعوذ تک جائز ہے (۳) فاتحہ کے بعد تک
جائز ہے (۴) رکوع تک جائز ہے۔ (کذا فی البناہ) علامہ ابن عابدین کہتے ہیں کہ رکوع وغیرہ کی تصریح امام
کرخی نے نہیں کی بلکہ علماء نے ان کے مذہب کے بموجب تاخیر کا جواز نکالا ہے۔ کسی نے ثنائے کسی نے رکوع تک
کسی نے قعدہ تک، قبیہ کی عبارت "کبر فغفل عن النیۃ ثم نواہا یجوز" اسی طرح فتاویٰ عتباتی اور خزائن الفتاویٰ
کی عبارت "نسی النیۃ عند قول الشہ اکبر فنوی عند قول لا الہ غیرک یصیر شارحاً" امام کرخی کی ہی کے
قول پر مستخرج ہے۔

امام کرخی کی دلیل یہ ہے کہ نماز روزہ کی طرح ہے اور رمضان کے روزہ میں ہمارے یہاں اور نفلی روزہ میں
بالانفاق نیت متاخرہ جائز ہے تو نماز میں بھی جائز ہوگی، صاحب ہدایہ "وفی الصوم جواز للضرورۃ" سے
اس کا جواب دیتے ہیں کہ مقتضائے قیاس تو یہی ہے کہ روزہ میں بھی نیت متاخرہ جائز نہ ہو۔ لیکن اس میں
بعد کی نیت کو ضرورت کی وجہ سے جائز رکھا گیا ہے۔ کیونکہ طلوع فجر کا وقت نیند اور غفلت کا ہوتا ہے۔
اسی وقت نیت شرط ہونے میں سخت مشقت و حرج ہے۔ اور حرج شرعاً مرفوع ہے۔ برخلاف نماز کے کہ وہ
جاگنے کی حالت میں ہوتی ہے (کاکی) پس اس سلسلہ میں امام کرخی کا قول معتبر نہیں ہے۔ چنانچہ صاحب جوہر نے
اس کی تصریح کی ہے، اشتباہ میں ہے "نقل ابن وہبان خلافاً بین المشائخ خارجاً عن المذہب موافقاً للقول
اکثر فی فقیل یجوز تاخیر النیۃ الی الركوع وقیل الی الرفع منہ وقیل الی التناو وقیل الی التعوذ والکل ضعیف والمعتد انہ
لابد من القرآن حقیقۃً او حکماً :-

(فائدہ) مستحب تو یہی ہے کہ نیت مشروع ہی سے مقارن و متصل بالتکبیر ہوتا ہم نیت کی تقدیم بھی جائز
ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ اب رہی یہ بات کہ تقدیم صرف وقت کے اندر جائز ہے یا وقت سے پہلے بھی جائز ہے؟
سو بحر الرائق میں ہے "ظاہر اطلاقہم بقیۃ ان النیۃ قبل دخول الوقت صحیۃ کا طہارۃ قبلہ لکن ذکر ابن امیر حاج
عن ابن مسیرۃ التشریط دخول الوقت للنیۃ المتقدمة عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وهو مشکی و فی ثبوتہ تردد لعدم
وجودہ فی کتب المذہب۔

کہ فقہاء کا ظاہر اطلاق اسی کا مفید ہے کہ طہارت کی طرح نیت بھی قبل از دخول وقت صحیح ہے۔ لیکن ابن امیر حاج

وَالنِّيَّةُ هِيَ الْإِرَادَةُ وَالشَّرْطُ أَنْ يَعْلَمَ بِقَلْبِهِ أَيْ صَلَوةً بِصَلَى أَمَّا الذِّكْرُ بِاللِّسَانِ فَلَا
مُعْتَبَرٌ بِهِ وَيَحْسَنُ ذَلِكَ لَا جَمَاعَ عَزَمْتُمْ

ترجمہ

اور نیت وہی ارادہ ہے اور شرط یہ ہے کہ اپنے دل سے یہ جائے کہ کون سی نماز پڑھ رہا ہے، رہا زبان سے کہنا سو اس کا کوئی اعتبار نہیں اور یہ بہتر اس لئے ہے تاکہ قلبی عزم مجتمع ہو جائے۔ تشریح :-
قولہ والشرط ان يعلم الخ امر مشتمل کا بیان ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ محل نیت قلب ہے اور نیت کے شرط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اپنے قلب سے اس بات کو جائے کہ کون سی نماز پڑھ رہا ہے تاکہ تمیز ہو جائے، رہا زبان سے نیت ان اصلی اھد کہنا سو اس کا کچھ اعتبار نہیں۔ کیونکہ ذکر لسانی تو زبان کا فعل ہے۔ اور نیت فعل قلبی ہے تو زبان کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر کسی نے ظہر کا عزم کیا اور زبان سے عصر نکلا تو کچھ مضر نہیں جیسا کہ قنیه میں تشریح موجود ہے۔

پھر صاحب ہدایہ کے قول "والنیت ہی الارادة والشرط ان يعلم اھ" پر ایک اعتراض ہوتا ہے جس کی تقریر یہ سیکہ علامہ عینی نے بنایا ہے میں شیخ الاسلام سے اور صاحب درر شرح غرر نے بحوالہ مجمع الفتاویٰ شیخ عبد الواحد کے نقل کیلئے کہ صرف جان لینے کا نام نیت نہیں ہے۔ اس لئے کہ کفر کے جاننے سے کافر نہیں ہو جاتا لیکن اگر یہ نیت کرے کہ (معاذ اللہ) کل کفر کر دوں گا تو فوراً کافر ہو جائیگا۔ اسی طرح اگر مسافر اقامت کو جان لے تو مقیم نہیں ہو جاتا لیکن اقامت کی نیت کر لے تو مقیم ہو جاتا ہے معلوم ہوا کہ جاننا اور چیز ہے اور نیت کرنا شئی دیگر ہے۔ پس صاحب ہدایہ کا قول مذکور صحیح نہیں۔ کیونکہ یہ نیت کی تفسیر بالعلم کی طرف راجح ہے۔

بعض حضرات نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ موصوف کی مراد اس نماز کی تخصیص کا جزم ہونا ہے جسکو وہ پڑھتا جا رہا ہے۔ اور اس کو فعل عادت سے ممتاز کرنا ہے۔ اگر وہ نفل ہو اور اگر فرض ہو تو اس نماز سے ممتاز کرنا ہے جو شخص اوصاف یعنی فرضیت میں اسکی مشارک ہے۔ اور ظاہر ہے کہ تخصیص و تمیز علم کے بغیر ناممکن ہے۔ لیکن ملاخسر نے الدرر میں اس جواب کے متعلق کہا ہے کہ اس سے تو اعتراض اور قوی ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جزم علم خاص ہے۔ پس بہتر جواب وہ ہے جسکی طرف علامہ عینی نے اشار کیا ہے۔ اور صاحب درر نے اسکی نقویب بھی کی ہے۔ اور وہ یہ کہ موصوف کی مراد اس بات کو بیان کرنا ہے کہ نیت جو ارادہ کا نام ہے اس میں محل قلب معتبر ہے۔ جو ارادہ کے لئے لازم ہے۔ اور وہ محل قلب یہ ہے کہ بد اہتہ اس بات کو جانتا ہو کہ کون سی نماز پڑھ رہا ہے یہاں تک کہ اگر اس سے پوچھا جائے تو اس کو فی الفور بلانا مل جو ابدینا ممکن ہو، اگر بلاتا مل جواب پر قادر نہ ہو تو نماز صحیح نہ ہوگی۔ معلوم ہوا کہ علم نیت کے علاوہ ہے۔ لیکن نیت کے لئے علم شرط ہے، و قریب منہ ما ذکرہ ابن ملک فی شرح مجمع البحرین لتاویل کلام محمد بن سلمۃ (کذا فی السعایہ) :-

قولہ اما الذکر باللسان الخ جاننا چاہیے کہ نیت کرنیکی تین صورتیں ہیں (۱) صرف نیت قلب پر اکتفا ہو۔

(۲) بلا قصد قلب صرف تلفظ پر اکتفاء ہو (۳) قصد قلب اور تلفظ باللسان دونوں جمع ہوں۔
 یہی صورت کی بابت اس پر اتفاق ہے کہ اس سے نماز جائز ہوگی۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور
 صحابہ تابعین سے یہی منقول ہے، اور خانیہ میں جو یہ مذکور ہے کہ امام شافعی کے یہاں تلفظ باللسان ضروری ہے یہ
 نقل مردود ہے۔ کیونکہ کتب شوافع میں تلفظ باللسان کا استحباب مرفوض ہے (محرر الرائق)

دوسری صورت کے متعلق خطیب شریعی نے الاقناع میں اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ اس سے نماز جائز نہ ہوگی
 ہمارے تمام اصحاب نے بھی اسی کی تصریح کی ہے۔ البتہ زہدی نے شرح قدوری میں شرح صباغی سے نقل کیا ہے
 کہ جو شخص نیت میں حضور قلبی سے عاجز ہو تو اس کیلئے صرف تلفظ باللسان کافی ہے لان التکلیف بحسب الوسع
 شیخ حلی نے بھی غنیۃ المستملی میں اسی کو برقرار رکھا ہے۔ اور علامہ حصکفی نے بھی درختار میں شرط صلوة کے
 ذیل میں اسی کی پیروی کی ہے۔

لیکن خود شیخ حلی نے حلیۃ المصلیٰ میں اور انکی اتباع کرنے ہوئے صاحب بحر نے اس کی تردید کی ہے اور کہا
 ہے کہ یہ تو نیت کا بدل اپنی رائے سے قائم کرنا ہے جو ممنوع ہے۔ شیخ حموی حاشیہ اشباہ میں اس کا جواب دیتے
 ہیں کہ جب وہ شخص نیت قلبی پر قادر نہیں تو اسکے حق میں ذکر باللسان اصل ٹھہرانہ کہ بدل، علامہ ابن عابدین
 رد المحتار میں فرماتے ہیں کہ بدل کی بہ نسبت اصل کو اپنی رائے سے قائم کرنا اور بھی زیادہ فبیح ہے تو یہ
 بطریق اولیٰ جائز نہ ہوگا۔ (سعایہ)

بہر کیف اول تو نماز میں نیت جزو اعظم ہے دوسرے کوئی فعل عزم کے بغیر صادر نہیں ہوتا پس صورت مذکورہ
 ایک تو مہمل دوسرے زاہدی معتزلی کی رائے پر نماز کے ایک رکن اعظم کا مدار جسکے نہ ہونے سے نماز نادر ہو
 ہرگز جائز نہیں کہ اس مسئلہ پر اعتماد کیا جائے، پھر تعجب زاہدی معتزلی پر نہیں کیونکہ وہ امام
 اعظم کو اپنے اعتقاد پر خیال کرتا ہے، بلکہ تعجب اس طبقہ پر ہے جو بلا تامل زاہدی کے اقوال پر اعتماد کرتے
 ہیں۔ (رعین الہدایہ)

یہی تیسری صورت سو صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اس کا کوئی اعتبار نہیں البتہ اگر کوئی شخص زبانی ذکر
 سے یہ قصد کرے کہ اس کا عزم قلبی مجتمع ہو جائے تو جائز ہے، اور تجنیس میں فرماتے ہیں "النیت بالقلب لا شاعملہ ولا
 معتبر بالنکلم ومن اختارہ لیتجمع عزیمتہ" رفع، شرح طحاوی میں ہے "الا فضل ان یشغل قلبہ بالنیت ولسانہ
 بالذکر ویدہ بالرفع (کفایہ)

(فائدہ ۵) تلفظ باللسان کی فقہی حیثیت کیا ہے سنت ہے یا مستحب، بدعت ہے یا مکروہ؟ اس کی بابت
 ہمارے فقہاء کی عبارات مختلف ہیں۔ ایک جماعت نے تو اس کو حسن یا مستحب کہا ہے جنہیں سے صاحب ہدایہ
 بھی ہیں۔ اور شرآج ہدایہ نے اسی کو برقرار رکھا ہے۔ صاحب دقایق نے مختصر میں، نسفی نے کافی میں۔ اور
 قاضی خاں نے اسی کی پیروی کی ہے۔ اور زاہدی نے مجتبیٰ میں اسی کی تصحیح کی ہے۔ منیہ میں ہے کہ

بھی مختار ہے، غرر اور تنویر میں بھی اسی پر حزم کیا ہے۔ اور شواہد کا مذہب بھی یہی ہے۔
اور بعض حضرات نے اس کو مکروہ کہا ہے۔ کیونکہ علامہ عینی نے جامع کردی سے اور شرنبلالی نے مجمع الروایات سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب تلفظ باللسان کرتے سنا تو زجر و توبیخ فرمائی۔ مرقاۃ میں مالکی مذہب بھی بتایا گیا ہے لیکن زجر عمر رضی اللہ عنہ کا جواب یہ ہے کہ آپ نے مطلق تلفظ پر زجر نہیں کیا بلکہ جہر بالتلفظ پر زجر کیا ہے۔ اور ملا علی قاری نے جہر بالنیۃ کے غیر مشروع ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زجر سے مطلق تلفظ کی کراہت ثابت نہیں ہوتی۔

صاحب تحفہ نے اس کو سنت کہا ہے جس کو صاحب اختیار نے امام محمد کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن علامہ ابن عابدین نے بدائع سے نقل کیا ہے کہ امام محمد نے یہ بات نماز کی بابت نہیں کہی بلکہ حج کی بابت کہی ہے، لوگوں نے نماز کو بھی حج پر محمول کر لیا وہو حمل مع الفارق،

بعض حضرات نے اسکو بدعت کہا ہے، حنابلہ کا مذہب یہی ہے، ملا علی قاری نے مرقاۃ میں ابن القیم کی الروایات سے نقل کیا ہے کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز کیلئے کھڑے ہونے تو صرف تکبیر کہتے اور کسی چیز کا تلفظ نہیں کرتے تھے، نہ تلفظ بالنیۃ کرتے نہ اصلی صلوٰۃ کذا مستقبلاً للقبلة اھ کہتے، یہ تو بالکل بدعت ہے جو آپ سے کہیں منقول نہیں۔ نہ سند صحیح کے ساتھ نہ سند ضعیف کے ساتھ نہ مسند کے ساتھ نہ مرسل کے ساتھ، بلکہ یہ بات صحابہ سے بھی منقول نہیں اور نہ تابعین میں سے کسی نے اس کو مستحب سمجھا نہ ائمہ اربعہ نے۔ ملا علی قاری نے اس نقل سے کچھ پیشتر یہ بھی ذکر کیا ہے کہ ابن حجر مکی نے یہ بات بہت ہی عجیب کہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نیت حج کا تلفظ کیا ہے پس ہم نے باقی عبادات کو اسی پر قیاس کر لیا۔ ہم کہتے ہیں کہ حج کی بابت بھی نیت الحج منقول نہیں بلکہ اللہم انی ارید الحج منقول ہے اور یہ دعا و اخبار ہے جو نیت کے قائم مقام نہیں ہو سکتا الا یہ کہ اس کو انشاء بنایا جائے۔ اور انشاء قصود نیت پر موقوف ہے۔ اور قصد انشاء غیر معلوم ہے فیح الاحتمال لا یصح الاستدلال ومع عدم محتہ جملہ متقیان علیہ خال، پھر ابن حجر نے یہ بھی کہا ہے کہ اس کا عدم و رد عدم وقوع پر دل نہیں، ہم کہتے ہیں کہ یہ بھی مردود ہے اس لئے کہ اصل وقوع ہی ہے جب تک کہ کوئی دلیل اس کے وجود پر دل نہ ہو اور وجود کی کوئی دلیل موجود نہیں۔ چنانچہ امام ابو داؤد فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاری سے دریافت کیا: ہل یقول ثیلما قبل التکبیر؟ قال: لا۔ (انتہی کلام القاری)

پس جن لوگوں نے اس کو سنت کہا ہے بقول شیخ شرنبلالی اس کی تائید یہ کی جائے گی کہ سنت سے انکی مراد سنت نبوی علیہ السلام نہیں بلکہ سنت بعض مشائخ ہے۔ اسی طرح صاحب منیہ و نیر نے جو اس کو مستحب کہا ہے اس سے مراد مستحب شرعی نہیں بلکہ مستحب عرفی ہے۔ یعنی ما احبہ العلماء و المشائخ، اس تفصیل سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ جن لوگوں نے اس کے متعلق ائمہ سنتہ کہا ہے ان کے لحاظ سے ان کی عبارت بہتر ہے۔ جنہوں نے اسے مستحب کہا ہے اور اسے مستحب کی بہ نسبت صاحب وقایہ کی عبارت۔ والقصد مع لفظ افضل۔ بہتر ہے۔ رہا باقی بر ص ۳۹۳

ثم ان كانت الصلوة نفلاً يكفيه مطلق النية وكذا اذا كانت سنة في الصحيح و
ان كانت فرضاً فلا بد من تعيين الفرض كالظهر مثلاً لاختلاف الفروض
ترجمہ

پھر اگر نماز نفل ہو تو اس کو مطلق نیت کرنا کافی ہے اور اسی طرح اگر نماز سنت ہو صحیح قول میں، اور اگر نماز
فرض ہو تو فرض کا معین کرنا ضروری ہے جیسے ظہر ہے مثلاً کیونکہ فرض مختلف ہیں نہ تشریح !
قولاً ثم ان كانت الصلوة الخ یہاں سے امر نہم کا بیان ہے جسکی تشریح یہ ہو سکتی ہے کہ نفل نماز تو بالاتفاق مطلق نیت
صحیح ہو جاتی ہے، رہی سنت سو اس کی نیت کے متعلق اختلاف ہے۔ ذخیرہ اور تحفیس میں ظاہر الروایہ اسی کو کہا ہے کہ
سنت بھی مطلق نیت سے صحیح ہو جاتی ہے۔ صاحب ہدایہ نے اسی کی تصحیح کی ہے۔ اور ابن الہمام نے فتح القدیر
میں اسکو محققین کی طرف منسوب کیا ہے۔ طرابلسی نے برہان میں اسی کی پیروی کی ہے۔ محیط بن یکہ یہ عام مشائخ کا قول
ہے جامع المصنعات میں بھی اسی کی تصحیح ہے۔ در مختار میں یہی معتمد ہے۔ خزائن الفتاویٰ اور منیۃ المفتی میں یہی
بھی مختار ہے۔

دوسرا قول یہ ہو سکتا ہے کہ سنت میں متابعت نبی علیہ السلام یا سنت کی نیت کرنا ضروری ہے بعض مشائخ نے اسی
کی تصحیح کی ہے، علامہ عینی نے بنا یہ میں شرح و حیز سے نقل کیا ہے کہ امام شافعیؒ اسی کے قائل ہیں۔ نیز سنت
فجر کی بابت حسن بن زیاد نے امام صاحب سے روایت کیا ہے کہ یہ نیت تلوع سے ادا نہ ہوگی بلکہ سنت یا متابعت
رسول علیہ السلام کی نیت کرنی ہوگی، بزاز یہ میں ہے کہ اگر تراویح میں مطلق نماز کی یا نفل کی نیت کی تو صحیح یہ
ہے کہ جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ سنت مخصوصہ ہے۔ تو عہدہ برآ ہونے کے لئے اوصفت خاصہ کی رعایت ضروری
ہے۔ البتہ اکثر متأخرین اسی پر ہیں کہ سنن و تراویح مطلق نیت سے ادا ہو جاتی ہیں۔ ظہیر یہ میں بھی اسی
کے مثل ہے، حاصل یہ کہ اس مسئلہ کی بابت تصحیح مختلف ہے، اسی لئے ہمارے اصحاب کی ایک جماعت صاحب
سراجیہ، صاحب منیۃ، صاحب ظہیر یہ اور ابن الہمام وغیرہ نے کہا ہے کہ احتیاط اسی میں ہے کہ مطلق نیت
پر اکتفا نہ کرے بلکہ سنت یا متابعت رسول علیہ السلام کی نیت کرے، فتاویٰ قاسم بن قطلوبغا میں بھی
ایسا ہی ہے۔

رفاندہ (محقق ابن الہمام نے فتح القدیر میں لکھا ہے کہ مجھے ایک حلبی شیخ کی کتاب بابت مباحثہ کا اتفاق
ہوا۔ اس میں لکھا تھا کہ جس جگہ جمعہ صحیح ہونے میں شک ہو تو جمعہ کے بعد جو چار رکعات پڑھی جاتی ہیں
ان میں یہ نیت کرے کہ وہ آخری ظہر ہے جسکا میں نے وقت پایا اور ابھی ادا نہیں کیا اس صورت میں اگر جمعہ
(بقیہ ص ۳۹۳)

اور ان میں سب سے بہتر صاحب ہدایہ کی عبارت ہے حیث ذکر وجہ الحسن فاناد ان الحسن لیس لنفسه بل لغيره فقال۔ اما الذکر
باللسان فلا معتبر به و بحین ذالک لاجتماع عزیمتہ " فانہم و تشکر۔

صحیح ہو گیا تو یہ سنت ہو جائے گی۔ ایک دوسرے شیخ نے اس کا انکار کیا اور ایک مصری شیخ سے فتویٰ معلوم کیا تو اس نے عدم جواز کا فتویٰ دیا، میں نے کہا کہ یہ فتویٰ اس پر متفرع ہے کہ سنت میں نیت کی تعیین شرط ہے۔ اور صلی نے جو کچھ کہاہے وہ مبنی بر تحقیق ہے۔ اس لئے کہ جب اس نے آخری ظہر کی نیت کی تو اصل صلوٰۃ کی نیت اس کے وصف کے ساتھ کی ہے اور جب واقع میں اصل منتفی ہوئی تو وصف بھی منتفی ہو گیا، اور ہم مذہب مختار کی بنیاد پر کہتے ہیں کہ بطلان وصف موجب بطلان اصل صلوٰۃ نہیں ہے۔ پس اصل صلوٰۃ کی نیت باقی رہی جس سے سنت ادا ہو جائے گی۔ پھر میں نے مصری مفتی سے مراجعت کی اور اس سے یہی بات کہی تو اس نے اپنے فتویٰ سے رجوع کیا۔

قولہ وان كانت فرضاً اور اگر نماز فرض ہو تو فرض کا معین کرنا ضروری ہے۔ مثلاً ظہر ہے یا عصر، اس واسطے کہ فرضیت نفس صلوٰۃ پر ایک زائد وصف ہے۔ اسلئے اس کی تعیین ضروری ہوگی۔ اور مطلق نیت سے نماز ادا نہ ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ نماز کا وقت ظرف ہے جو نماز سے پہلے رہتا ہے۔ جس میں دیگر نماز پڑھنے کی گنجائش رہتی ہے۔ پس وقت کے ہر جزو میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ اس میں کوئی اور نماز پڑھی جائے۔ اس لئے نمازی کے معین کے بغیر معین نہ ہوگا۔ بخلاف صوم رمضان کے کہ اس میں تعیین کی ضرورت نہیں بلکہ وہ ہمارے نزدیک مطلق نیت سے بھی ادا ہو جائیگا۔ اس لئے کہ اس کا وقت معیار ہے جو شارع کی جانب سے متعین ہے۔ یہاں تک کہ اگر وہ رمضان میں کسی واجب آخر کی نیت کرے تو وہ رمضان ہی سے ادا ہوگا الا یہ کہ وہ مسافر ہو کہ اس کے حق میں رمضان مثل شعبان کے ہے۔

(فائدہ ۱۵) اشتباہ میں تینہ سے منقول ہے کہ نمازی چھ قسم کے ہیں (۱) جو فرض اور نفل نماز کو جانتا ہے کہ فرض ہے جسکے کرنے میں ثواب اور نہ کرنے میں عذاب ہے اور سنت وہ ہے جسکے کرنے میں ثواب ہے اور نہ کرنے میں عذاب نہیں۔ پس اس نے اگر ظہر عصر کی نیت کی تو کافی ہے (۲) جو فرض نفل کو جانتا ہے اور فرض کی نیت سے نماز پڑھتا ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ فرض کس قدر ہے اور سنت کتنی ہے، اس کی نماز بھی درست ہے (۳) جو فرض کی نیت سے نماز پڑھتا ہے مگر فرض کے معنی نہیں جانتا اس کی نماز کفایت نہیں کرتی (۴) جو یہ جانتا ہے کہ لوگ جو نماز میں پڑھتے ہیں ان میں بعض نمازیں فرض ہیں اور بعض نفل۔ اور وہ فرض و نفل میں امتیاز نہیں کرتا، تو اس کی نماز جائز نہیں۔ کیونکہ فرض میں نیت کا معین کرنا شرط ہے۔ اور بقول بعض اس نے جو نماز جماعت سے پڑھی اور امام کی نماز کی نیت کی تو وہ درست ہے (۵) جو یہ اعتقاد کرے کہ ہر نماز فرض ہے اس کی نماز جائز ہے (۶) جو یہ نہیں جانتا کہ خدا کی نماز بندوں پر فرض ہے اور سب کا نہ نماز پڑھتا ہے اس کی نماز جائز نہیں (غایت الاوطار) (تنبیہ) تعداد رکعات کی نیت کرنا شرط نہیں۔ یہاں تک کہ اگر پانچ رکعات ظہر کی نیت کی اور چوتھی پر قعدہ کیا تو کافی ہے اور نیت مذکور لغو ہے۔ اور نیت کعبہ بھی شرط نہیں اسی پر فتویٰ ہے مگر بنظر اختلاف اولیٰ ہے۔ اور ثبات کعبہ یا حجر اسود یا مقام ابراہیم کی نیت پر نماز جائز نہیں مگر جبکہ اس سے مراد جہت کعبہ ہو تو صحیح ہے (باقی برقمہ ۳۹۶)

وَأَن كَانَ مُقْتَدِيًا لِّخَيْرٍ لَا بُدَّ مِنَ الصَّلَاةِ وَمَتَابَعَتُهُ لَا تَزِلُّهُ فَنَادَى الصَّلَاةَ مِنْ جِهَتِهِ
فَلَا بُدَّ مِنَ التَّزَامِ

ترجمہ: اور اگر دوسرے کی اقتداء کر بیوالا ہو تو وہ نماز کی اور دوسرے کی متابعت کی نیت کرے، کیونکہ اسکو نماز کا فساد امام کی جانب سے لازم آتا ہے تو متابعت کا التزام ضروری ہے۔ بشرطیکہ:
قولہ: وَأَن كَانَ مُقْتَدِيًا لِّخَيْرٍ کے لئے نیت نماز کیسا تھے نیت متابعت بھی ضروری ہے کیونکہ اسکی نماز کا فساد امام کی جانب سے آتا ہے تو مقتدی کو اقتداء کا التزام کرنا ضروری ہے تاکہ جو فساد لازم آئے اسکی ضرورت پر خود کے قبول کرنے اور لازم کرنے سے ہو جیسے نفع کمال نماز امام کی طرف سے ملتا ہے۔ پھر صاحب کتاب نے متابعت امام کی نیت کے لئے فرمایا ہے تو اگر اس نے نماز امام کی نیت کی تو جائز نہ ہوگا یہی اصح ہے اگرچہ اس نے امام کی ہیکیر کا انتظار کیا ہو۔ (خلاصہ) کیونکہ اس نے اقتداء کی نیت نہیں کی اس لئے کہ یہ نماز تنہا بھی پڑھی جاتی ہے لہذا نماز جمعہ و جنازہ اور نماز عیدین میں بقول مختار نیت ضروری نہیں۔ کیونکہ یہ نمازیں تنہا نہیں پڑھی جاتیں۔ بہر کیف اگر دل میں متابعت کی نیت ہو تو زبان کا کوئی اعتبار نہیں اگرچہ وہ نماز امام کا قصد کرے یا زبان سے کہے۔ اور اگر اقتداء کا قصد نہیں ہے تو چاہے زبان سے متابعت کہے یا نہ کہے کچھ مفید نہیں۔ اور اقتداء کی نیت یوں کرنی چاہیے۔ الہی میں فرض وقتی کو قبلہ رخ ہو کر اس امام کی متابعت میں پڑھنا چاہتا ہوں۔ (مفید)۔
(فائدہ) بدائع میں ہے کہ ”ایک شخص بارادہ جماعت گھر سے نکلا، جب امام تک پہنچا تو اس نے ہیکیر کی اس وقت حضور نیت نہیں ہے تو یہ جائز ہے، اس کا مفاد یہ ہے کہ نیت اقتداء کی طرح تقدیم جائز ہے سید طحاوی حاشیہ میں فرماتے ہیں کہ تہستانی نے جو ذکر کیا ہے وہ اس مفاد کے معارض ہے وہ کہتے ہیں کہ امام کے تخریب پر نیت اقتداء کی تقدیم صحیح نہیں بلکہ نیت تخریب امام کے بعد ہونی چاہیے۔ بعض ائمہ بخارا اسی کے قائل ہیں در بعض نے کہا ہے کہ امام کے اشرک کرنے کے بعد اور اکبر کہنے سے پہلے نیت کرے۔ بیسرا قول یہ ہے کہ جب امام موقوف امامت پر کھڑا ہو تب نیت کرے۔ عام علماء کا قول یہی ہے۔ وہ ہوا جود والاول ہوا صحیح (سعاہ)۔

(بقیہ صفحہ ۳۹۵)

حاصل یہ کہ قبلہ کا استقبال فرض ہے اور استقبال ہونے کی حالت میں اس کی نیت کرنا ضروری نہیں (یعنی) ابھی پر فتویٰ ہے۔ پس نیت نہ کرنا تو جائز ہے لیکن خلاف کعبہ مثلاً عمارت کعبہ، حجر اسود یا محراب مسجد کی نیت کرنا مفسد نماز ہے۔ اور فرق یہ ہے کہ نیت نہ کرنا تو موافقت بلا نیت ہے، اور خلاف کعبہ کی نیت کرنا مخالفت بہ نیت ہے حتیٰ کہ اس میں خوف کفر ہے۔ تو جن کے نزدیک استقبال کا ہونا نیت سے مستغنی کرتا تھا اور نیت شرط نہ تھی ان کے نزدیک بھی نیت خلاف کعبہ مفسد نماز ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ در مختار میں جو یہ سمجھا ہے کہ عمارت کعبہ، مقام ابراہیم اور محراب مسجد کی نیت کے مسائل اس مرجوح قول پر متفرع ہیں کہ نیت قبلہ شرط ہے۔ یہ سمجھنا ضعیف ہے، بلکہ یہ مسائل بالاتفاق ہیں (علین الہدایہ)۔

قَالَ وَيَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ مَسْطُورًا، ثُمَّ مَنْ كَانَ بِمَكَّةَ ففَرْضُهُ أَصَابَةُ عَيْنِهَا وَمَنْ كَانَ غَائِبًا ففَرْضُهُ أَصَابَةُ جِهَتِهَا هُوَ الصَّحِيحُ لِأَنَّ التَّكْلِيفَ بِحَسَبِ الْوَسْعِ قَرَحَهُ

صحت نماز کی چھٹی شرط استقبال قبلہ کا بیان

اور قبلہ کی طرف منہ کرے کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے پھر وہ اس کی طرف اپنے چہروں کو پھر جو شخص مکہ میں ہو اس کا فرض عین کعبہ کی سیدھ ہے اور جو مکہ سے غائب ہو اس کا فرض جہت کعبہ کی سیدھ ہے یہی صحیح ہے کیونکہ تکلیف بقدر طاقت ہوتی ہے بشرط یحیٰ !

قَوْلُهُ وَيَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ الْخَصَّةَ صَحَّتْ نِمَازُكَ لَمْ يَجِبْ شَرْطُ اسْتِقْبَالِ قِبْلَةٍ هِيَ. فقہاء کے قول "استقبال قبلہ" میں سین برا۔ "طلب نہیں اس لئے کہ فرض مقابلہ ہے نہ کہ طلب مقابلہ بلکہ استقبال یہاں بمعنی یقبل ہے جیسے استمر یستمر نہ علیہ ابن نجیم والشر بنبلال وغیرہما، سوال سین برا ہے، طلب ہو تو سکتا ہے بایں طور کہ اس سے نیت استقبال کعبہ کے شرط ہونے کی طرف اشارہ ہو، جواب اشترای نیت استقبال کعبہ صرف جرحانی اور اس کے متبعین کا قول ہے اور صحیح یہ ہے کہ نماز کے لئے نیت کعبہ شرط نہیں ہے، جیسا کہ خلاصہ اور بنایہ میں مصرح ہے۔

قَوْلُهُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى الْخَصَّةَ صَحَّتْ نِمَازُكَ كَيْلَيْهِ قِبْلَةُ اسْتِقْبَالِ شَرْطُ هِيَ دَلِيلُ حَقِّ تَعَالَى كَالْأَرْشَادِ هِيَ "فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ" اب پھر دامن اپنا طرف مسجد الحرام کے اور جس جگہ تم ہو اگر وہ پھر دامن کی طرف بعض مفسرین کا قول ہے کہ شرط بمعنی وسط ہے، بمعناہ "فَوَلِّ وَجْهَكَ وَسْطَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" اور مسجد حرام وہی کعبہ ہے ناہنا واقعہ فی وسط المسجد الحرام، قاضی بیضاوی کا میلان اسی طرف ہے۔ مسجد حرام اس لئے کہتے ہیں کہ وہاں مقاتلہ کرنا اور جانوروں کا شکار کرنا اور درخت اور گھاس کا ٹٹا وغیرہ امور حرام ہیں، نیز کسی مسجد کی اتنی حرمت و عزت نہیں جس قدر مسجد الحرام کی ہے، و حیت ما کنتم فاولوا، کا مطلب یہ ہے کہ تم جہاں کہیں ہو اگر وہ حضر میں یا سفر میں، مدینہ میں یا کسی دوسرے شہر میں، جنگل میں یا دریا میں یا خود بیت المقدس میں، غرض جہاں بھی ہو اگر وہ کعبہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھو۔

امام ابو داؤد نے جہاد میں، ترمذی نے ایمان میں، نسائی نے محاربہ میں اور امام بخاری نے صلوٰۃ میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد روایت کیا ہے،

أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِذَا قَالُوا ذَلِكَ وَصَلُّوا صَلَاتَنَا وَاسْتَقْبَلُوا قِبْلَتَنَا وَكَلِّمْهُمْ بِحُرْمَتِ عَلَيْنَا دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَحَسَابُهَا عَلَيْهِمْ

مجھے لوگوں سے جنگ کرنا حکم دیا گیا ہے یہاں تک کہ وہ لا الہ الا اللہ کہیں جب وہ یہ کہیں اور ہماری جیسی نماز پڑھیں اور ہمارے قبلہ کی طرف منہ کرنے لگیں اور ہمارا ذبیحہ کھالیں تو ان کے خون اور مال ہم پر حرام ہو گئے مگر حق کی بنا پر، باقی ان کا حساب اللہ کے حوالے ہے۔

اسی طرح امام بخاری اور امام نسائی نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے آپ کا ارشاد روایت کیا ہے،

مَنْ صَلَّى صَلَاتَنَا وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا وَ أَكَلْ
ذَبَحْتَا فَاِنَّ اللَّهَ الْمُسْلِمُ الَّذِي لَهُ ذِمَّةُ اللَّهِ
وَذِمَّةُ رَسُولِ اللَّهِ فَلَا تَغْفِرُ وَاللَّهُ فِي ذِمَّتِهِ -
جو ہماری جیسی نماز پڑھے اور ہمارے قبلہ کی طرف منہ کرے اور
ہمارا ذبحہ کھائے تو وہ ایسا مسلمان ہے جس کیلئے اللہ اور اس کے
رسول کا ذمہ ہے سو تم اللہ کی ذمہ داری میں خیانت نہ کرو۔
نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جلد باز نمازی سے ارشاد فرمایا کہ "جب تو نماز کیلئے اٹھے تو اچھی طرح وضو کر
پھر قبلہ رخ ہو کر تکبیر کہہ اے" (مسلم) :-

(تنبیہ) اشتراط استقبال قبلہ پر یہ اشکال نہیں ہونا چاہیے کہ عبادت تو خدا کے لئے ہے اور خدا کے لئے
کوئی جہت نہیں۔ پھر کعبہ کی طرف رخ کرنے کا ضروری ہونا چہ معنی دارد؟ اس واسطے کہ عبادت تو بیشک خدا ہی
کیلئے ہے لیکن بقول کسی ع : ہر قوم راست راستہ دینے و قبلہ گاہ ہے : ہر ملک ہر قوم، ہر شخص کا ایک طبعی
رجحان اور قلبی میلان ہوتا ہے جو اسکو کسی نہ کسی طرف متوجہ ہونے کا داعی بنتا ہے۔ شریعت نے ملت ابراہیمہ کے
متبع کو غیر متبع سے ممتاز کرنے کے لئے اسی جہت کو منتخب کر دیا، یا یوں کہا جائے کہ اس میں بندہ کی آزمائش
مقصود ہے، کیونکہ ناقل بالغ شخص جو خدا کے حق میں جہت کو محال جانتا ہے اس کی اصل فطرت اس کی مقتضی ہے کہ
وہ نماز میں کسی خاص طرف منہ کرے، اللہ نے ایسی بات کا حکم کیا جو اس کی اصل فطرت کے مقتضی کے خلاف ہے تاکہ
یہ ظاہر ہو جائے کہ وہ حکم ماننا ہے یا نہیں :-

قولہ ثم من كان بمكة الخ جانتا چاہیے کہ نماز میں مکہ میں ہو گا یا مدینہ میں یا ان کے سوا کسی اور جگہ میں، پس اگر
مکہ میں ہو تو اس کا فرض استقبال عین کعبہ ہے۔ یعنی عین کعبہ کی طرف متوجہ ہونا اور کعبہ کی سیدھ باندھنا ضروری
ہے خواہ اس کے اور کعبہ کے درمیان کوئی دیوار وغیرہ حائل ہو یا نہ ہو حتیٰ کہ اگر کوئی مکان اپنے گھر میں نماز پڑھے
تو اس کیلئے اس طرح پڑھنا ضروری ہے کہ اگر دیوار دور کر دی جائے تو کعبہ سامنے ہو جائے پس اگر مکہ میں کعبہ کی
طرف اس طرح متوجہ ہو کر نماز پڑھے کہ اس کے چہرہ کی سیدھ سے خارج ہو نیوالا خط مستقیم کعبہ پر منطبق نہ ہو تو اسکی
نماز جائز نہ ہوگی، امام نسفی کی عبارت کنز کا ظاہر یہی ہے اور کافی میں اس کی تصریح کی ہے۔

لیکن معراج الدراية اور تجنیس میں اسکی تصحیح کی ہے کہ عین کعبہ کی شرط اس کے حق میں ہے جو مشاہد کعبہ (کعبہ
کو دیکھنے والا) ہو اگر مشاہد کعبہ نہ ہو بلکہ اس کے اور کعبہ کے درمیان دیوار یا پہاڑ وغیرہ کی آڑ ہو تو اس کا حکم
مثل غائب کے ہے یعنی اس کا قبلہ جہت کعبہ ہے نہ کہ عین کعبہ، صاحب بحر نے اسی کی اتباع کی ہے اور ترمذی
نے منع الغفار میں اس کو برقرار رکھا ہے، اسی پر شرنبلالی نے جزم کیا ہے۔ بعض کتب فقہیہ مثلاً منیہ و درر
اور البیاس زادہ کی شرح نقایہ کا ظاہر اطلاق ہے۔ اسی لئے ترمذی نے شرح زاد الفقیر میں کہا ہے کہ شرح اہ
متون اور فتاویٰ کا اطلاق اسی پر دال ہے کہ حائل ہونے اور نہ ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اور اگر نماز مدینہ
میں ہو تو اس کے حق میں بھی عین کعبہ کا استقبال ضروری ہے جیسا کہ عینی نے شرح ۴ ایہ میں ذکر کیا ہے۔ وہ
صرح فی الدر المختار کیونکہ مدینہ کا قبلہ وحی سے ثابت ہوا ہے۔

اور اگر نمازی غیر حرمین میں ہو یعنی کعبہ کے دور کا باشندہ ہو تو امام قدوری کے شیخ ابو عبد اللہ شرجانی کے نزدیک اس کے لئے ابھی عین کعبہ کا استقبال ضروری ہے۔ لیکن بقول صاحب ہدایہ ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ اس کے حق میں صرف جہت کعبہ شرط ہے۔ بقول علامہ عینی جمہور علماء، ثوری، ابن المبارک، احمد، اسحاق، داؤد، مزنی، شافعی، احناف سب کا یہی قول ہے۔ اور یہی امام ترمذی نے حضرت عمر رضی، علی رضی، ابن عباس رضی سے روایت کیا ہے۔ شیخ ابوالحسن کرہی اور شیخ ابوبکر رازی بھی اسی کے قائل ہیں، ہمارے اور شرجانی کے اس اختلاف کا ثمرہ نیت عین کعبہ کے شرط ہونے میں قائم ہو گا کہ شرجانی کے نزدیک نیت عین کعبہ شرط ہے۔ شیخ ابوبکر بن الفضل کا قول بھی یہی ہے۔ اور ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے شیخ ابوبکر ابن حامد بھی اسی کے قائل ہیں اور یہی مختار ہے جیسا کہ بدائع میں ہے۔ بعض حضرات نے محراب میں ابن حامد کا قول اختیار کیا ہے اور محراب میں نفسی کا (کذا فی النہایہ) ذکر السیوطی فی الدر المنثور انہ اخرج البیهقی عن ابن عباس رضی مرفوعاً انہ قال: "البیت قبلۃ لاہل المسجد والمسجد قبلۃ لاہل الحرم والحرم قبلۃ لاہل الارض فی مشارقہا ومغارہا من امنی" "فہذا یؤید مذہب الجمہور (سعدیہ ۲)۔"

(فائدہ اولیٰ) معراج میں جہت کی تعریف یہ لکھی ہے کہ جہت کعبہ وہ طرف ہے کہ جب آدمی اس کی طرف منہ کرے تو کعبہ یا نضار کعبہ کا تحقیقاً یا تقریباً مقابلہ ہو جائے۔ تحقیقی مقابلہ یہ ہے کہ اگر چہرہ کی سیدھ سے ایک خط افق عمود پر کھینچا جائے تو وہ کعبہ یا اس کی نضار پر گزرے۔ اور تقریبی مقابلہ یہ ہے کہ خط مذکور کسی قدر منحرف ہو کر گزرے مگر اس طرح کہ چہرہ کی سطح کعبہ یا اس کی فضا کے مقابل باقی رہے۔ اب جہت معلوم کرنے کے دو طریقے ہیں۔

کعبہ

ج

(۱) فرض کرو کہ نقطہ آد پر ایک نمازی ہے جس کی پیشانی سے اگر عمود افق پر نکالا جاتا ہے تو وہ کعبہ کی دیوار یا اس کی نضار پر نقطہ آح میں ملائی ہوتا ہے۔ اس خط آج پر اگر ایک عمود نمازی کے دائیں بائیں نکالا تو مثلاً آب تو خط اب جہت کعبہ ہوگی یعنی جو شخص اس خط پر سوائے نقطہ آد کے کسی جگہ دائیں یا بائیں ہو جائیگا تو وہ تقریباً مقابل کعبہ یا مقابل نضار ہوگا۔ اس لئے ذکر کھڑے فاصلہ میں تو ذرا سادائیں بائیں سر کرنے سے مقابلہ جاتا رہتا ہے۔ اور جب فاصلہ زیادہ ہو تو اسی کے مناسب سر کرنے سے مقابلہ جاتا ہے۔ مثلاً چاند جو لوگوں سے بہت دور ہے تمام شہر کے آدمیوں کو یکساں معلوم ہوگا۔ یعنی اگر ایک جگہ ایک کے سر پر ہوگا تو سب شہروں کے لوگوں کو ہر جگہ سر پر ہی معلوم ہوگا۔ اسی طرح کعبہ کا فاصلہ جب بہت دور ہوتا ہے تو تحقیقی مقابلہ ۱ کے مقام سے ادھر ادھر ٹل جائے سے مقابلہ زائل نہیں ہوتا۔

ب

مقام نمازی

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ نمازی کی آنکھوں کے بیچ کے نقطہ سے دو خط ایسے کھینچے جائیں کہ وہ (باقی برضہ)

ذَمَّنْ كَانَ خَائِفًا يَصِلُ إِلَىٰ جِهَةٍ قَدْ رَفَعَتْ عَنِ حَالَةِ الشُّبُهَةِ ۝
ترجمہ:

اور جو شخص خائف ہو وہ جس طرف قادر ہو نماز پڑھے تحقق عذر کی وجہ سے پس حالتِ اشتباہ کے مشابہ ہو گیا۔
تشریح: قول ذَمَّنْ کان الخ خائف کے حق میں استقبال شرط نہیں جس طرف قادر ہو نماز پڑھ لے، خوف عام ہے
جان، مال، دشمن، درندہ، رہزن کسی کا ہو جیسا کہ مواہب و شرح مواہب اور شامی وغیرہ میں مصرح ہے، تبیین میں
ہے کہ کشتی ٹوٹ گئی اور کوئی تختہ پر رہ گیا جس کو قبلہ رخ ہونے میں غرق ہو نیکا خوف ہے تو جدھر قادر ہو نماز
پڑھ لے۔ پھر بعض حضرات نے مسئلہ امتن سے یہ سمجھا ہے کہ استقبال قبلہ شرط زائد ہے جو بعض صورتوں میں
ساقط ہو جاتی ہے مگر یہ غلط فہمی ہے۔ کیونکہ مذکورہ صورت میں استقبال قبلہ کا سقوط عجز و ضرورت کی وجہ
سے ہے نہ یہ کہ قدرت کے ہوتے ہوئے استقبال قبلہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ باقی شرطوں کا بھی یہی
حال ہے کہ وہ عذر کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ مثلاً کسی کے ہاتھ پاؤں کٹے ہوں اور چہرہ میں زخم ہو تو وہ بلا غلو
و تیمم نماز پڑھ سکتا ہے۔ اور اصرار قول کے مطابق اس پر اعلان بھی نہیں ہے۔ جیسا کہ ظہیر یہ وغیرہ میں ہے۔

(بقیہ صفحہ ۳۹۹)

کعبہ

ایک دوسرے سے ملکر زاویہ قائمہ سے کم ہوں پس اگر کعبہ ان دونوں خطوں کے
درمیان میں واقع ہو تو مقابلہ زائل نہ ہوگا ورنہ زائل ہوگا۔ صورت یہ ہے۔

رفائدہ ثانیہ (خانیہ میں ہے کہ جہت قبلہ اس علامت سے معلوم ہوتی ہے جو قبلہ کو

بتائے۔ اب یہ علامت شہروں اور گاؤں میں تو مساجد کی وہ محرابیں ہیں جن کو صحابہ و تابعین نے نصب کیا تھا،
چنانچہ جب عراق کو فتح کیا تو اہل عراق کا قبلہ مشرق و مغرب کے درمیان قرار دیا اسی لئے طرین کا قول ہے کہ
ان کان بالعراق جعل المغرب عن یمنہ والمشرق عن یسارہ، اور یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس ارشاد کے پیش نظر ہے۔ "اذا
جعلت المغرب عن یمنک المشرق عن یسارک فما بینہما قبلۃ لاهل العراق"، اور جب خراسان کو فتح کیا تو اہل خراسان
کا قبلہ مغرب صیف و مغرب شتاد کے درمیان قرار دیا، اور جنگوں اور مسندوں میں قبلہ کی علامت ستارے ہیں کیونکہ
حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے "تعلّموا من النجوم ما تهتدوا بالقبلة"، مثلاً ہند کے اکثر شہروں میں قطب ستارہ نماز کی
دائریہ نشان پر رہتا ہے۔ تو رات کو ہر جگہ اس سے سمت قبلہ معلوم ہو سکتی ہے۔ (غایۃ الاوطار و سدایہ) سمت قبلہ
کی پوری تحقیق مولانا بنوری کے رسالہ بغیۃ الارباب میں مطالعہ کے لائق ہے۔

(تنبیہ) جہت قبلہ معلوم کرنے کے لئے دلائل نجوم معتبر ہیں یا نہیں؟ بعض کے نزدیک معتبر ہیں اور بعض کے
زودیک معتبر نہیں۔ عام متون کا اطلاق اسی پر دال ہے (منہر) لیکن علامہ ابن عابدین نے اس کی تردید کی ہے اور کہا ایک
میں نے متون میں کوئی ایسی بات نہیں دیکھی جو اس کے عدم اعتبار پر دال ہو، کیف وقد قال تعالیٰ و النجوم للہتدوا
بہا، (سدایہ) ۱۔

فَانِ اشْتَبَهَتْ عِبَادَةَ الْمَلِکِ بِعِبَادَةِ الرَّحْمَنِ وَتَحَرَّی وَتَوَقَّعُوا
وَعَرَّفُوا بِتَحْرِیهِمْ، مَوْلَى اَدَبٍ عَلَی السَّلَامِ مَوْلَى اَدَبٍ لِّیْلِ الْفَلَاحِ وَاجِبٌ سَدَّ اَعْدَامِ
دلیل فوقہ والاستخبار فوق التحری،

ترجمہ:-

پس اگر قبلہ اس پر شبہ ہو جائے اور وہاں کوئی نہ ہو جس سے پوچھ سکے تو خوب غور کرے، کیونکہ جو نہ کرام نے تحرری
نماز پڑھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر انکار نہیں فرمایا، اور اس لئے کہ دلیل خدا ہر پر عمل کرتا واجب ہے
اس سے بڑھ کر دلیل نہ ہونے کے وقت اور بافت کرنا تحرری سے بڑھ کر ہے، ۱۔ قشعر ۱۔
قولہ فان اشتبهت الخ یہ تحرری کا مسئلہ ہے، تحرری کے معنی طلب امری الامرین کے ہیں یعنی دو چیزوں میں سے
اولیٰ کو طلب کرنا، درمختار میں ہے بذل الجہود البیل المقصود یعنی تفصیل مقصود کیلئے ان کتاب کو شش کرنا، مغرب
میں ہے، ۱۔ قبیل اصلہ قصد الحرام ہو جناب المقوم ثم استعیر فقیل تحریریت برضا ملک و ہو تحرری الصواب یخوف و
یعنی تحرری کی اصل حرام ہے معنی گوشت اور جو قوم کے محلہ سے قریب ہو پھر مستعار ایک تحریریت برضا ملک
کہنے لگے یعنی میں نے تمہاری خوشنودی کی کوشش کی اور فلان تحرری الصواب یعنی وہ دستگی کا جھگڑا ہے، قوال کا
مطلب یہ ہے کہ قبلہ معلوم کرنے کے جو طریق پیشہ گذرے اگر ان کے ذریعہ سے قبلہ معلوم کرنے سے کوئی شخص عاجز
ہو یعنی نہ مسجد ہو نہ ستارہ اور نہ کوئی بتانے والا اور نمازی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے کہ کس طرف ہے تو اس کو چاہئے کہ
وہ میں خوب غور کرے کہ قبلہ کس طرف ہو سکتا ہے؟ اور جس طرف اس کا دل گواہی دے اسی طرف نماز پڑ
لے، جمہور اسی کے قائل ہیں، اور یہ جو کہا گیا ہے کہ چاروں طرف رخ کر کے چار نمازیں پڑھئے تاکہ یقین حاصل ہو جائے
یہ قول شاذ اور مخالف سنت ہے (کذا فی انشاء اللہ فی مسائل الشیطان) پھر فقیر یہ اور کئی وغیرہ سے معلوم
ہوتا ہے کہ محال تحرری یہ ہے کہ انہما اس اعلام و ترکہم نظام کی بنا پر اس قبیل سے عاجز ہو، اگر اس بیان میں
ہو تو اس کے لئے تحرری جائز نہیں، بڑھان میں ظرایسی، سختہ اسلک اور منہ الحقائق میں علامہ ابن حجر رحمۃ اللہ
میں ملا علی قاری اور درر میں ملا خسر وغیرہ کا ظاہر کلام یہی ہے۔ چنانچہ ان حضرات نے اشتباہ کی تفسیر نظام
غمام و انظماس اعلام سے کی ہے یعنی بادل گھرا ہوا اور علامات ناپید ہوں، تحفۃ الملوک میں ہے، ۱۔ من اشتبهت علیہ
القبلة لا یحری وعندہ من یألہ دلائل الصحرار والسیار معجیۃ و اذا عدم الدلائل وعدم الخبر ایتانی الصحرار تحرری
وصلی، ۱۔

قولہ ولیس بحضرت الخ یہ قید اس لئے لگائی ہے کہ تحرری اسی وقت جائز ہے جب استقبال قبلہ سے
عاجز ہو، پس جب تک عجز متحقق نہ ہو اس وقت تک تحرری جائز نہ ہوگی اور عجز کا تحقق اسی وقت ہوگا جب
وہاں کوئی بتانے والا بھی نہ ہو، لیکن اس کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ دوسرا شخص وہیں کا یا اس کے پاس
کا باشندہ ہو اور جہت کعبہ سے واقف ہو، اور اگر وہاں دوسرا شخص تو ہو لیکن وہ بھی جہت کعبہ سے ناواقف ہو تو وہ

اور تھری دونوں برابر ہوں گے فدا یرک تحریہ مجبرہ :-
 قول ۱۔ ان الصحابة اغز جواز تحری کی دلیل ہے کہ صحابہ کرام نے اسی طرح تحری سے نماز پڑھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی نیکبر نہیں فرمائی جیسا کہ حضرت عامر بن ربیعہؓ اور حضرت جابرؓ کی حدیث میں وارد ہے، حدیث عامر کی تخریج ترمذی، ابن ماجہ اور ابوداؤد طحاہی نے کی ہے۔ قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر (زاد الترمذی فی ابیۃ مظاہر) فتعینت السماء واشتکت علینا القبلة فصلینا وعلینا فلما طلعت الشمس اذا نحن صلینا اخیر القبلة فذكرنا ذالک للبني صلی اللہ علیہ وسلم فانزل اللہ، فاینما تولوا فثم وجہ اللہ حضرت عامرؓ فرماتے ہیں کہ ہم ایک سفر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ (ترمذی میں یہ بھی ہے کہ رات اندھیری تھی) پس ہم پر قبلاہ مشتبہ ہو گیا تو ہم نے نماز پڑھی اور ایک علامت لگا دی (تاکہ وہ جہت معلوم رہے) جب آفتاب طلوع ہوا تو ظاہر ہوا کہ ہم نے غیر قبلہ کی طرف نماز پڑھی ہے، ہم نے اس کا تذکرہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تو حق تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی، سو جس طرف تم منہ کرو وہاں ہی متوجہ ہے اللہ۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس کی اسناد قوی نہیں اور یہ حدیث ہمیں صرف اشعث ابن سمان کی روایت سے معلوم ہے جو حدیث کے بارے میں ضعیف کہا گیا ہے۔ ابن القطان کہتے ہیں کہ یہ حدیث اشعث اور عاصم کی وجہ سے معلول ہے، اشعث تو مضطرب الحدیث اور سنی الحفظ ہے ثقات سے منکرات روایت کرتا ہے عمرو بن علی نے اس کو متروک کہا ہے، امام بخاری، دارقطنی، ابن عدی، ابن عبد البر، ابوحاتم، ابوزرعہ، ابویوسف اور دارمی وغیرہ سب ہی نے اس کو ضعیف کہا ہے علی ما ذکرہ الحافظ المزنی والحافظ ابن حجر، حضرت جابرؓ کی حدیث تین طریقوں سے مروی ہے جن میں سے ایک طریق پر حاکم نے مستدرک میں دو سکر طریق پر دارقطنی دیہتی نے اور تیسرے طریق پر صرف بیہقی نے تخریج کی ہے، حاکم کی روایت کے الفاظ یہ ہیں، کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مسیرنا قل لنا غیم فتجیرنا فاختلفنا فی القبلة فصلی کل واحد منا علی حدة فجعل کل واحد منا یخط بین یدیه لیعلم مکانہ فذكرنا للبني صلی اللہ علیہ وسلم فلم یأمرنا بالاعادة وقال لنا قد اجزأت صلاتکم،

لیکن حدیث کے یہ تینوں طریق ضعیف ہیں، طریق حاکم میں ابوسہیل محمد بن سالم داہی راوی ہے، طریق ثانی میں احمد بن عبید اللہ بن حسن طبری ایک قوی مجہول ہے دوسرے اس کے اور اس کے باپ کے درمیان انقطاع ہے۔ طریق ثالث میں محمد بن عبید اللہ غریزی ضعیف ہے۔ مگر شیخ حلی غنیۃ المستملی میں روایت ترمذی دروایت دارقطنی ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں، ہذا ان الحدیثان وان کا نا ضعیفین فقد تأیدا بالاجماع فان الاجماع علی ان الحکم عن الاشتباہ ہوا تحری، کہ یہ دونوں حدیثیں گو ضعیف ہیں تاہم اجماع سے ان کو تائید حاصل ہے۔ کیوں کہ اس پر اجماع ہے کہ اشتباہ کی صورت میں حکم تحری ہی کا ہے۔

بَيْنَمَا النَّاسُ بِقُبَاءٍ فِي صُورَةِ الصُّبْحِ إِذْ جَاءَهُمْ
آيَةُ نَزَلَتْ بِرَأْسِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ
أَنْزَلَ عَلَيْهِ الْوَيْلُ فَرَأَوْا وَقَدْ أَمْرًا يَسْتَقْبِلُ الْكُفَّةَ
فَاسْتَقْبَلُوهُمَا وَكَانَتْ وَجُوهُهُمْ إِلَى الشَّامِ فَاسْتَقْبَلُوا
إِلَى الْكُفَّةِ

نیز شیخین ہی نے حضرت برامین غازی سے روایت کیا ہے کہ،

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْتِيهِمْ فِي بَيْتِ الْقُدْسِ
سِتَّةَ عَشَرَ شَهْرًا أَوْ سَبْعَةَ عَشَرَ شَهْرًا وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحِبُّ أَنْ يُوجِبَهُ إِلَى الْكُفَّةِ فَنَزَلَ اللَّهُ فَذَلَّ
نُورِي تَقَنَّبَ وَجْهًا فِي السَّمَاءِ فَتَوَجَّاهُ غَوَا الْقِبْلَةَ وَذَلِكَ
السُّفْهَاءُ مِنَ النَّاسِ وَهُمْ الْيَهُودُ وَذَلِكَ عَنْ قِبَلِهِمْ
الْبَنِي كَانُوا سِيْرًا قُلُوبًا الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ يَرَادِي مَنْ
يَسْتَأْذِنُ إِلَى مَا يَأْمُرُهُمْ فَفَعَلْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
وَجَلَّ ثُمَّ خَرَجَ بَعْدَ مَا صَلَّيْتُ فَمَرَّ عَلَى قَوْمٍ مِنَ الْأَنْصَارِ
فِي صُلَاةٍ أَلْفًا لِيَهُتُونَ غَوِيًّا مَعَهُمْ فَقَالَ دَعُو
بَشِيرًا أَلْفًا صَلَّى مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
أَنَّهُ آيَةُ غَوَا الْكُفَّةَ فَتَحَدَّثَ الْقَوْمُ حَتَّى تَوَلَّوْا
غَوَا الْكُفَّةَ

لوگ قبا میں صبح کی نماز میں تھے کہ ایک آنکھ پاس
ایک آنکھ آ رہا اور سب نے کہا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم
آج کی رات ایک آیت نازل کی گئی ہے اور آپ کو حکم دیا گیا
ہے کہ کعبہ کی طرف منہ کر لیں، یہ سن کر سب کعبہ کی طرف
منہ کر لے جب کہ ان کے منہ شام کی طرف تھے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سولہ یا سترہ ماہ تک بیت المقدس
کی طرف نماز پڑھی اور آپ چاہتے ہیں تھے کہ کعبہ کی طرف رخ
کر لیا حکم آجائے، پس اللہ نے یہ آیت نازل فرمائی بیشک
ہم دیکھتے ہیں بار بار اٹھ تیرے منہ کا آسمان کی طرف پس
آپ منہ کا استقبالیہ کیا، اس پر کچھ بیوقوف یہودی لوگوں
نے طنز کیا کہ "کس چیز نے پھیر دیا ان لوگوں کے قبضے جس
پر وہ تھے، تو کہہ اللہ ہی کا ہے مشرق اور مغرب چاہے جسکو
چاہے سیدھی راہ" پس آپ کے ساتھ ایک شخص نے نماز
پڑھی اور کچھ وہ کچھ ان کے پاس سے گزر جو عسکر کی نماز
بیت المقدس کی طرف پڑھ رہے تھے تو اس نے شہادت
کے ساتھ بتلایا کہ آپ کے ساتھ کعبہ کی طرف نماز پڑھ کر آیا
اس پر وہ سب لوگ کعبہ کی طرف گھوم گئے۔

رواف (۳) حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب مکہ سے مدینہ میٹھ رہے تھے تو سولہ یا سترہ ماہ تک بیت المقدس ہی
کی طرف نماز پڑھتے رہے، مگر چونکہ آپ کا اصلی قبلہ اور آپ کے گھر کے مناسب خانہ کعبہ تھا اور سب قبیلوں سے
افضل اور حضرت ابراہیمؑ کا بھی قبلہ وہی تھا اور یہود من کرتے تھے کہ یہ نبی شریعت میں ہمارے مخالف اور ملت باہمی
کے موافق ہیں ہمارا قبلہ کیوں اختیار کرتے ہیں؟ ان دہود سے جس زمانہ میں آپ بیت المقدس کی طرف نماز پڑھتے
تو دل یہی چاہتا تھا کہ کعبہ کی طرف منہ کرنے کا حکم آجائے اور اس شوق میں آسمان کی طرف منہ اٹھ کر ہر طرف کو دیکھتے
تھے کہ شاید فرشتہ حکم لاتا ہو اس پر یہ آیت اتری، "قَدْ نَرَى تَقَنَّبَ وَجْهَكَ فِي السَّمَاءِ فَتَنَوْا لِيَذْكُ قِبْلَةً تَرْضَاهَا" ^{سید}
جب تحویل قبلہ کا یہ حکم نازل ہوا تو آپ باجماعت مسجد نبی سلمہ میں نہر کی نماز پڑھ رہے تھے، دو رکعت
بیت المقدس کی طرف پڑھ چکے تھے نماز ہی میں آپ نے اور سب مقتدیوں نے کعبہ کی طرف منہ پھیر لیا اور باقی
دو رکعتیں پوری کیں :-

(باقی برص ۶۰۶)

وَمِنْ أَمٍّ قَوْمًا فِي لَيْلَةٍ مَظْلُمَةٍ فَتَحَرَّى الْقِبْلَةَ وَعَلَيْهِ إِلَى الْمَشْرِقِ وَتَحَرَّى مَنْ خَلْفَهُ فَصَلَّ كُلُّ
وَاحِدٍ مِنْهُمْ إِلَى جِهَةٍ وَكُلُّهُمْ خَلْفَهُ وَلَا يَتْلُونَ مَا صَنَعَ إِلَّا مَا مِمَّ أَجْزَاءَهُمْ لَوْ جُودَ التَّوَجُّهَ
إِلَى جِهَةِ التَّحَرَّى وَهَذِهِ الْمَخَالَفَةُ غَيْرُ مَانِعَةٍ كَمَا فِي جَوْفِ الْكَعْبَةِ وَمَنْ عَلِمَ مِنْهُمْ جَوَالَ
أَمَامَهُ تَفْسِدَ صَلَاتِهِ لِأَنَّهُ اعْتَقَدَ أَمَامَهُ عَلَى الْخَطَا وَكَذَا لَوْ كَانَ مُتَقَدِّمًا عَلَى الْأَمَامِ
لَتَرَكِهِ فَرْضَ الْمَقَامِ

توضیح اللغہ :- امّ (ن)، امامت۔ امام بننا، مظلمہ تاریک، تحری تحریر یا۔ دو چیزوں میں سے اولیٰ کو طلب کرنا،
جوف اندرونی حصہ۔ ترجیح۔

جس نے امامت کی کسی قوم کی اندھیری رات میں پس تحری کی تبد کی بابت اور نماز پڑھی مشرق کی طرف
اور ان لوگوں نے بھی تحری کی جو اس کے پیچھے تھے۔ پس ان میں سے ہر ایک نے ایک طرف نماز پڑھنی درائیکہ
یہ سب لوگ امام کے پیچھے ہیں مگر یہ نہیں جانتے کہ امام نے کیا کیا تو ان کی نماز جائز ہے، جہت تحری کی طرف۔
توجہ کی وجہ سے اور سمت امام کی مخالفت مانع نہیں جیسے جوف کعبہ کے مسئلہ میں ہے، اور جس نے جان لیا اپنے
امام کی حالت کو تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اس نے اپنے امام کو خطا پر اعتقاد کیا ہے، اسی طرح
اگر وہ امام سے آگے ہو، فرض مقام ترک کرنے کی وجہ سے :- قشش یحیر :-

قوله وَمِنْ أَمٍّ قَوْمًا إِذَا تَحَوَّلَ الْإِمَامُ بَعْدَ مَشْتَبِهِ هُوَ أَدْرَدَ لَوْ أَنَّ أَيْسَى جَلَسَ فِي جِهَاتٍ كَوْنِي عَادًا
نَهَى جِسَّ سَ وَرِ يَافَتَ كَرَسَكِيں اَدْرَنَ كَسِي عِلَامَتِ سَ قَبْلَهُ كَارُخَ مَعْلُومَ كَرَسَكِيں هِيں، اب ایک شخص نے
ان کی امامت کی اور تحری کر کے قبلہ قرار دیکر مشرق کی طرف نماز پڑھی، اور ان لوگوں نے بھی تحری کی جو اس کے
پیچھے تھے اور ہر ایک نے اپنی اپنی تحری کے مطابق نماز پڑھی اور امام کا حال کسی کو معلوم نہیں کہ اس کا رخ کس طرف
ہے تو ان کی نماز ہو گئی، کیونکہ ان کے حق میں قبلہ جہت تحری ہے۔ رہی سمت امام کی مخالفت سو یہ مانع نہیں
لیکن ان میں سے جس شخص کو اپنے امام کا حال معلوم ہو گیا اس کی نماز فاسد ہو جائیگی کیونکہ اس نے اپنے امام کو
خطا پر اعتقاد کیا ہے، اسی طرح جو شخص امام سے آگے بڑھ گیا اس کی نماز بھی فاسد ہو جائیگی کیونکہ اس نے اپنی
بقیہ مشق :-

قوله وَكَذَا إِذَا تَحَوَّلَ الْإِمَامُ بَعْدَ مَشْتَبِهِ هُوَ أَدْرَدَ لَوْ أَنَّ أَيْسَى جَلَسَ فِي جِهَاتٍ كَوْنِي عَادًا
كَلَّ دَلِيلِ اجْتِهَادٍ بِمَنْزِلِهِ دَلِيلِ نَسْخِ كَلَّ هُوَ اَدْرَنَ نَسْخِ كَلَّ اَثَرِ آئِنْدَه كَلَّ حَقِّ مِیْنِ ظَاہِرِ ہوتا ہے نہ کہ گزشتہ کے حق میں
پس آئندہ حصہ نماز میں اس پر اجتہاد کے مطابق عمل کرنا واجب ہے اس حصہ کو توڑے بغیر جس کو پہلے ادا کر دیا
ہے، پھر گھوم جانے کی کیفیت یہ ہے کہ دائیں جانب سے گھومے نہ کہ بائیں جانب سے (کافی) کیونکہ ہر کام میں
دائیں جانب سے ابتدا بہتر ہے کما روی انہ علیہ السلام کان یحب التیامن فی کل شئی حتی فی طہورہ و تنعلہ
وترجلہ و شانہ کلمہ :-

جگہ کھڑا ہونیکا فرض چھوڑ دیا اسلئے کہ اس کا مقام تو نیچے رہنا تھا، یہ حکم جماعت سے پڑھنے کی صورت میں ہے جیسا کہ کتاب میں مفروض ہے، اور اگر ہر ایک نے تنہا نماز پڑھی تو سب کی نماز جائز ہے خواہ جہت قبلہ صحیح ہو یا نہ ہو :-

قولہ ولا یعلمون ما صنع الامام الخ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ مسئلہ کی وضع صلوٰۃ لیل میں ہے اور رات کی نماز جہری ہوتی ہے تو امام کی آواز سے یقیناً ہر مقتدی کو اپنے امام کا حال معلوم ہو گا۔ جواب یہ ہے کہ ممکن ہے جماعت صلوٰۃ جہریہ کی قضا میں ہو، یا ہو سکتا ہے امام جہر کرنا بھول گیا ہو، علاوہ ازیں آواز سننے سے جہت کی معرفت لازم نہیں پس یہ ہو سکتا ہے کہ آواز سے صرف اتنا جانتے ہوں کہ پیچھے نہیں ہے آگے ہے لیکن اس کا رخ کس طرف ہے؟ اس کا امتیاز نہیں کر سکے (کذا فی البنایۃ وغیرہ) :-

صاحب عین الہدایہ کہتے ہیں کہ اظہر یہ ہے کہ دشمن یا رہزن کے خوف سے امام نے جہر نہیں کیا :-
قولہ کما فی جوف الکعبۃ الخ یعنی جماعت جوف کعبہ میں امام کے رخ سے دیدہ و دانستہ بعض مقتدیوں کے رخ مخالف ہوتے ہیں اس کے باوجود نماز بلا کراہت صحیح ہوتی ہے تو ہمارے مسئلہ مذکورہ میں بھی ایسی ہی حالت مانع نہ ہوگی جبکہ وہ بلا قصد ہے :-

سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



محمد حنیف غفرلہ گنگوہی (فاصل دیوبند)

قد تم المجلد الثاني من غاية السعایة فی حل ما فی الهدایہ ویتلوہ المجلد الثالث
اولہ باب صفة الصلوة

مَوْ لِفَتْ کِتَاب کی دیگر تالیفات

(۱) تحفۃ الادب شرح اُردو نفحۃ العرب | جو کئی بار طبع ہو کر اہل ذوق سے داد تحسین حاصل کر چکی ہے، اس مرتبہ کافی ترمیمات اصلاحات اور جدید اضافوں کیساتھ بہترین کتابت

اور عمدہ کاغذ پر مع ٹائٹل نہایت اہتمام کے ساتھ طبع کرائی گئی ہے لہذا خریدنے وقت اُردو دیتے وقت "مع اضافات جدیدہ کا حوالہ ضرور

(۲) نیل الالامانی شرح اُردو مختصر المعانی | جو پندرہ سال سے مسلسل طبع ہوتی رہی ہے اس مرتبہ یہ بھی تیار کی گئی ہے کتابت طباعت اور عمدہ کاغذ پر جدید اضافوں کے ساتھ برط

استہام سے شائع کی گئی ہے لہذا خریدنے وقت یا آرڈر دینے "مع اضافات جدیدہ کا حوالہ ضرور دیجئے۔

(۳) ظفر المحصلین باحوال المصنفین | یہ دور حاضر کی اہم تالیفات میں سے ہے جو درس نظامی کے تمام مصنفین تمام تصانیف، ہر کتاب کے مکمل تعارف کے ساتھ اسکی شرح و حواشی

کی نشاندہی، مصنف کی پوری زندگی اور اس کی مکمل سوانح حیات، مصنف کی دوسری کتابوں کی نشاندہی وغیرہ

امور کا ایک ایسا دلاویز مجموعہ ہے جو تھوڑے ہی عرصہ میں ہر کہ دمہ سے غیر معمولی مقبولیت اور کچھ گیر شہرت حاصل

کر چکا ہے، اس مرتبہ نہایت قیمتی اضافوں کے ساتھ عمدہ کاغذ پر معیاری کتابت کے ساتھ شائع کی گئی ہے،

(۴) قرۃ العیون فی تذکرۃ الفنون | درس نظامی میں پڑھائے جانے والے متداول علوم و فنون کے مفصل

تعارف و تذکرے، ہر فن پر نہایت فاضلانہ بحث اس کے تدوینی

دور، غرض و غایت اور موضوع کی تحقیق عمیق، زیر درس کتابوں کے علاوہ اس فن کی دیگر اہم اور معتبر کتب کی

نشاندہی کا نہایت شگفتہ یہ بھی جدید اضافوں کے ساتھ شائع ہو چکی ہے۔

(۵) فلاح و بہبود شرح اُردو قال ابو داؤد | علم حدیث میں امام ابو داؤد سجستانی کی سنن ابو داؤد کو جو

مقام حاصل ہے وہ کسی پر مخفی نہیں، فلاح و بہبود، اسی

کی اُردو شرح ہے جس کی خصوصیات حسب ذیل ہیں (۱) باب کے ذیل میں مفصل تقریر (۲) حدیث کے ذیل میں فقہی

مسائل کا استیعاب (۳) بلا کم و کاست تمام مذاہب کے دلائل (۴) مخصوص نزاعی مسائل میں فقیہانہ کلام کے بعد احناف

کیلئے وجوہ ترجیح (۵) قال ابو داؤد (جو کتاب کی مشکل ترین منزل ہے، پر محققانہ کلام اور اس کا بہترین حل (۶) باب

کی جملہ احادیث پر کامیاب ترین مقدمہ، کتاب کی جلد اول و دوم طبع ہو گئی ہے، جلد سوم زیر کتابت اور باقی زیر تصنیف ہے

(۶) الصبیح النوری شرح اُردو مختصر القدری | دو جلدوں میں مکمل شائع ہو چکی ہے۔

(۷) وہبی تحقیقات شرح اُردو قطبی تصدیقات، (۸) قدسی تنورات شرح اُردو قطبی تصورات۔

(۹) طلوع البیرون شرح اُردو ہدایہ البیرون (جلد اول)، (۱۰) الروض النضیر شرح اُردو فوز الکبیر شائع ہو چکی ہے

